

H. Eccl.

139. h

H. ecl. 139^h_—

Böhmer

DER
YORKER ANONYMUS

EINE STUDIE ZUR GESCHICHTE
DES ANGLO-NORMÄNNISCHEN KLERUS.

HABILITATIONSSCHRIFT

DURCH WELCHE MIT ZUSTIMMUNG DER
HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER
UNIVERSITÄT LEIPZIG

ZU SEINER

AM SONNABEND, DEN 30. APRIL MITTAGS 12 UHR

IM HÖRSAALE No. 37 DES JOHANNEUMS

ZU HALTENDEN PROBEVORLESUNG

ÜBER

„DAS ARMUTSIDEAL IN DER KIRCHE DES MITTELALTERS“

ERGEBENST EINLADET

LIC. THEOL. DR. PHIL. HEINRICH BÖHMER.



LEIPZIG,

DIETERICH'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
THEODOR WEICHER.

1898.

Diese Abhandlung bildet einen Abschnitt aus einer im Verlage der Dieterich'schen Verlagshandlung, Theodor Weicher, demnächst erscheinenden grösseren Arbeit: Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert, deren Inhalt auf S. 3 des Umschlages angegeben ist.

Sigla für oft gebrauchte Quellen:

- Ead. = Eadmeri historia novorum ed. M. Rule, Rolls Series.
Hugo = Hugo Sottovagina, historia quattuor archiepiscoporum Eboracensium, Historians of the church of York and its archbishops II, ed. Raine, Rolls Series.
Ord. = Ordericus Vitalis, historia ecclesiastica ed. Le Prévost, Société de l'Histoire de France, 5 vol.
Lib. = Libelli de lite imperatorum et pontificum in Monumenta Germaniae historica, 3 vol.
Peterb. chron. = Peterborough chronicle, ed. Earle, two of the Saxon Chronicles parallel.
J — L = Jaffé — Löwenfeld, Regesta pontificum, 2. Aufl.
Mansi = Mansi, Conciliorum Amplissima Collectio.
Quadr. = Quadripartitus ed. Liebermann, Halle 1892.



II. Der Yorker Anonymus.

Als Yorker Anonymus bezeichne ich den Verfasser einer Sammlung von 35 Traktaten in codex 415 des Corpus Christi College in Cambridge, von dem Hampe im Neuen Archiv XXII, 669—672 eine Beschreibung geliefert hat. Nur einer dieser Traktate nr. 24 *An liceat sacerdotibus inire matrimonia?* ist im lateinischen Original und in englischer Übersetzung im Jahre 1641 von dem Bischof Joseph Hall von Norwich, dem bekannten Günstling Lauds, in dem Buche *the honor of the married clergie* London 1641 (vgl. *Works of J. Hall* I, 756—761) herausgegeben.¹⁾ Einen Teil davon hat dann Theiner in seinem noch immer sehr lehrreichen Werke, die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit II, 313—326, ins Deutsche übersetzt. Von den übrigen habe ich die wichtigsten Stücke in *Libelli de lite* III, 642—687 mit einer Einleitung herausgegeben, die auf den folgenden Blättern, nachdem Herr Alfred Rogers in Cambridge die Güte hatte, noch eine grosse Anzahl von Traktaten für mich abzuschreiben, in mehreren Punkten ergänzt und berichtigt werden wird. Nur kleine, dem Titel und der Beschreibung nach zu schliessen, unwesentliche Stücke sind mir unbekannt geblieben. Ich bin also, wie ich glaube, in der Lage, von den Anschauungen und der Person des Autors, zum ersten Male ein deutliches Bild zu liefern. Ich beginne mit einer Übersicht über den Inhalt des Codex, suche dann, so weit dies möglich ist, die einzelnen Stücke chronologisch zu bestimmen, charakterisiere hierauf den Autor als Schriftsteller, als Theologen, als Kirchenpolitiker und gebe erst am Schlusse, wenn der Leser

¹⁾ Möglich, dass auch andere Stücke des Codex damals ediert wurden: die Ausführungen des Autors über das göttliche Recht des Königtums wären Laud und seinem Anhang sehr willkommen gewesen. Aber in Lauds Werken finde ich keine Spur davon. Zu weiteren Nachforschungen fehlten mir die Mittel.

imstande ist, einigermaßen zutreffend über den Charakter und die Bestrebungen des Autors zu urteilen, einige Mutmassungen über seine Persönlichkeit und seinen Lebensgang.

Erstes Kapitel.

Der Codex und sein Inhalt.

Über die Herkunft des codex ist nichts bekannt. Er ist von 7 bez. 8 Händen saec. XII geschrieben; teilweise sehr fehlerhaft. Die Schreiber arbeiteten entweder nach schlechten Vorlagen oder liessen die nötige Sorgfalt ausser Acht. Das tritt auch darin zu Tage, dass mehrfach die Initialen, die den Beginn eines neuen Traktates bezeichnen²⁾, fehlen, und einmal fälschlich mitten in einen Satz eine Initiale sich verirrt hat.³⁾ Dagegen ist die Unvollständigkeit der unter 10, 15 und 19 genannten Traktate wohl auf Rechnung der Vorlage zu setzen.⁴⁾ In der Regel sind die einzelnen Stücke mit Überschriften versehen. Aber diese sind teilweise so unpassend, dass man die Frage aufwerfen muss, ob sie vom Verfasser selbst oder nicht vielmehr von den Schreibern herrühren.⁵⁾ Ich muss, da sie nur ein sehr unvollkommenes Bild von dem Inhalte des Codex geben, eine ganz kurze Inhaltsübersicht der einzelnen Stücke folgen lassen, zumal die Angaben im Neuen Archiv nicht ganz genau sind. Die Stücke die ich im Auszuge nur kenne, sind mit einem Kreuze, die mir nur dem Titel nach bekannt sind, mit einem Stern bezeichnet.

nr. 1) p. 1—2. An summus pontifex sit iuditio subiectus. Der Papst als Mensch und Sünder ist von heiligen Menschen zu richten und korrigieren, als summus pontifex untersteht er nicht der Zensur von Klerikern niederer ordines, wohl aber der eigenen und der Zensur der für ihn verbindlichen Verfügungen seiner Vorgänger.

¹⁾ Vgl. die Beschreibung Neues Archiv XXII, 669—672.

²⁾ So vor 13b, 24c und d 23b.

³⁾ In nr. 9 siehe N. A. XXII, 670.

⁴⁾ Bemerkenswert sind auch eine Reihe von unvollständigen Sätzen im Texte: Lib. III, 648, n. h. 655, n. n. Nr. 18 Schluss von cap. 1.

⁵⁾ Vgl. Überschrift und Inhaltsangabe bei nr. 2. 4. 13b. 14. 18. Auch die Überschriften von 24 und 28 sind nicht glücklich gewählt. Es scheint, als wären sämtliche Titel von dem Schreiber, meist mit ganz äusserlicher Anlehnung an ein Stichwort in der Einleitung der Traktate, (siehe nr. 2. 25. 22/26) hinzugefügt worden.

nr. 2) p. 3—15 de una ecclesia et de Romana ecclesia. Der Kirche von Lyon kommt nicht der Primat über die Kirche von Rouen zu.

† 3) p. 16—38: Quod de homine — derelinquimus. „Allgemeine Erörterungen über Sündhaftigkeit, fornicatio etc. ohne kirchenpolitischen Anstrich.“

4) p. 39—49. Quod Rothomagensis ecclesia non est subiecta Romanae. Verteidigung des Erzbischofs von Rouen gegen die vom Papste ihm gemachten Vorwürfe des Unglaubens, des Ungehorsams, der Missachtung seiner geistlichen Standespflichten.

5) p. 50—53. De privilegiis peculiaribus. Über die widerrechtlichen Exemptionen der Klöster.

† 6) p. 53 De temperandis legibus. Die Gesetze sind den einzelnen Fällen gemäss verschieden anzuwenden.

* 7) p. 53—56. Cumaliquis-misericordiam.

8) p. 56. Si mercennarius-sententia. Über die Ungiltigkeit der Exkommunikationen eines unwürdigen Geistlichen.

† 9) p. 57—85. Omne iudicium - Amen. Abstrakte Erörterungen über geistliche und weltliche Gerichtsbarkeit, Diözesan-Provinzialkonzilien etc.

10) p. 85. 86. De potestate sacerdotali et regia. Über die Überlegenheit der priesterlichen über die königliche Gewalt.

11) p. 86—92. De canonibus et decretis.

12) De ecclesia Romana et Hierosolymitana. Der Kirche von Jerusalem kommt der von Rom beanspruchte Primat über die ganze Kirche zu.

13) p. 100—101. a) De electione pontificis. Der consensus und die electio plebis sind bei der Erhebung eines Bischofs nicht nötig. Ein Bischof darf einer widerstrebenden Bevölkerung aufgedrungen werden.

b) 101—102. Die bei den geistlichen Weihen verwandten Riten rühren nicht von den Aposteln her.

14) p. 102—107. De baptismo et eucharistia. Die Taufe ist ein höheres Sakrament, als der ordo und die Firmelung. Die beiden letzteren übermitteln dem Getauften weder höhere, noch überhaupt irgendwelche Heilsgüter.

† 15) p. 108. De nuptiis. 2 unvollständig erhaltene Traktate eherechtlichen Inhalts.

16) p. 113. 114. De depositione sacerdotis. Die Absetzung

eines Priesters ist jederzeit vom Übel. Denn auch der Unwürdige verliert dadurch ein Gut, wodurch er gerettet werden kann.

* 17) p. 114. De benedictionibus, siehe 13 b.

18) p. 114—118. De consecratione corporis Christi. Der jetzt bei den Weihen übliche Konsekrationsritus stammt nicht von den Aposteln. Die Griechen haben andere Riten. Über die Wirkungen der Konsekration.

19) p. 118—119. Ohne Überschrift. Christus-quam omnium — Über die Reihenfolge der einzelnen Stufen der hierarchia ordinis.

20) p. 120. Ohne Überschrift. Über die Zweischwerterlehre.

21) p. 121—127. Ohne Überschrift.

22) p. 128—139. Apologia pro filiis sacerdotum. Zweiter Entwurf; siehe 26.

23 a) p. 139—142. De equalitate ministrorum.

23 b) p. 142 von anderer Hand und mit anderer Tinte: Über das Abendmahl.

24 a) p. 143—240. De consecratione pontificum et regum. Erster Entwurf.

24 b) p. 204—235. Der König steht als Inhaber der höheren geistlichen Weihe über dem Bischof und verfügt darum mit Recht über die Bistümer.

24 c) p. 235—237. Ohne Initiale und Überschrift: Die Bezeichnung „Christ“ verdient den Vorzug vor der Bezeichnung Laie.

† 24 d) p. 237—238. Ohne Initiale und Überschrift. Vom Ursprunge der bischöflichen Schlüsselgewalt.

25) p. 239—247. An liceat sacerdotibus inire matrimonia. Von der Berechtigung der Priesterehe.

26) p. 247—264. Apologia pro filiis sacerdotum. Erster Entwurf von nr. 22.

† 27) Ohne Überschrift. Über die rechtswidrige Exemption des Klosters Fécamp.

28) p. 265—279. De Romano pontifice. Über die der Kirche durch den Papst zugefügten Schädigungen.

29) p. 279—284. De obediendo Romano pontifice. 3 sehr lose zusammenhängende Betrachtungen über die Existenzberechtigung des Papsttumes, den Primat von Canterbury über York

und den Gehorsam, den die Christenheit der römischen Kirche schuldet.

30) p. 285—302. De charitate et obedientia. Eine Art Predigt über das Thema: Richtet nicht! die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes, die Liebe zu den Feinden, die Liebe als vollkommene Abkehr von der Lust, den Sorgen, den Gütern dieser Welt.

Von diesen 30, eigentlich 35 Traktaten sind in den Libelli Bd. III erschienen: Nr. 24 p. 645—649. nr. 22/26, p. 650—655. nr. 4 p. 656—662. nr. 24 a. b. 662—679. nr. 28 p. 679—686. nr. 29 Abschn. 1 und 3 p. 686—687.

4 Traktate sind unvollständig überliefert. Von zweien bietet der Codex je eine längere und je eine kürzere Ausgabe. Dieselben unterscheiden sich nur durch die Länge, nicht inhaltlich von einander. Es sind nur Entwürfe, Konzepte, nicht Rezensionen. Denn auch an die kürzeren Texte scheint der Autor noch nicht die letzte Hand gelegt zu haben. Wenigstens in der uns jetzt vorliegenden Gestalt sind also diese 8 Abschnitte des Codex kaum je veröffentlicht worden. Bei anderen Stücken erscheint dies sehr zweifelhaft wegen des Inhaltes: es sind ganz kurze Aufzeichnungen über kanonistische Themata, wie es scheint, bei Gelegenheit ähnlicher Vorgänge, wie sie theoretisch darin voraus gesetzt werden, von einem daran Beteiligten oder für die betreffenden Fälle interessierten Beobachter rasch aufs Pergament geworfen.¹⁾ Nehmen wir hierzu noch das eigentümliche Missverhältnis zwischen Inhalt und Überschriften, von dem schon die Rede war, so dürfen wir die Vermutung wagen: der codex ist eine wohl von Schülern oder Anhängern veranstaltete Sammlung aus dem litterarischen Nachlasse eines und desselben Autors. Diese Sammlung umfasst der Form, dem Inhalte, dem Werte nach sehr stark von einander verschiedene Stücke und ist nicht vollständig: es fehlt wenigstens ein Traktat, worin über die freiwillige Unterordnung des Apostels Petrus unter den Bischof Jakobus von Jerusalem, den Bruder des Herrn, gehandelt war.²⁾ Ihre bisherige Verschollenheit erklärt sich daraus, dass der Verfasser selber nur wenig oder nichts davon veröffentlicht hat, und andererseits seine Anschauungen

¹⁾ Siehe nr. 13a, b, 16, 17, 20, 24b, c.

²⁾ Vgl. nr. 12, c. 2.

so weit ab von der gemeinen Heerstrasse des mittelalterlichen Denkens liegen, dass wir in den zahlreichen Werken normännischer und englischer Litteraten, die aus jener Zeit auf uns gekommen sind, keine Spur von ihm entdecken. Für diese Vermutung sprechen von vornherein einige sofort bei oberflächlicher Lektüre ins Auge springende Thatsachen: in nr. 28 ist nr. 24 wörtlich ausgeschrieben, in nr. 29 nr. 28 und derselbe Brief des Ivo von Chartres an Hugo von Lyon. Ferner setzt nr. 28, wie einige wörtliche Anklänge zeigen, nr. 27, nr. 5 nr. 4 voraus. Nr. 30 berührt sich fast wörtlich mit nr. 29, dieses wiederum mit nr. 2, nr. 2 mit nr. 4, 12, 23 a, 24 c, nr. 8; nr. 13 a. b mit 17 und 18; nr. 11 cap. 5 mit nr. 14 und 19, ganz zu schweigen von der Verwandtschaft der Themata, der Methode, der Ausführung, der Gedanken, die wir in den nächsten Kapiteln über die Chronologie der Traktate, die formelle Behandlung der Stoffe, die theologischen und kirchenpolitischen Anschauungen des Autors noch genauer ins Auge zu fassen haben werden. Unser Autor hat nämlich wie andere Vielschreiber derselben und der folgenden Epoche — ich erinnere nur an Bernald von Sankt Blasien, Gottfried von Vendôme, Gerhoch von Reichersperg — die wenig anmutige Gewohnheit, sich in den Gedanken, wie in den Worten stark zu wiederholen, eine Gewohnheit, die in unserer Sammlung um so mehr hervortritt, als mehrfach blosse Entwürfe, wie 22 und 26, 24 a und 24 b, und Vorarbeiten, wie nr. 8 zu 24 c, auch wohl die Einleitung zu 24 b (vgl. Lib. 662, 25 — 663, 13) von den Sammlern aufgenommen worden sind. Wir können also von vornherein die Zusammengehörigkeit der Sammlung behaupten. Die folgenden Untersuchungen werden dafür allenthalben die erwünschte Bestätigung bringen.

Zweites Kapitel.

Zur Chronologie der Traktate.

Einerseits die Themata, andererseits die starke Vorliebe des Autors für möglichst theoretische Fassung und Behandlung der Probleme bringen es mit sich, dass konkrete Angaben, an die chronologische Untersuchungen sich anschliessen liessen, nach Möglichkeit in den Traktaten vermieden werden. Weder nennt

sich der Autor selbst, noch macht er sonst eine Person namhaft. Selbst Ortsbezeichnungen giebt er nur dann, wenn es unumgänglich nötig ist. Man sieht sich somit bei der Datierung immer auf den Inhalt als festen Ausgangspunkt angewiesen, und dieser ist immer so abstrakt, dass ein ganz sicheres Ergebnis niemals zu erzielen ist.

Um Weitläufigkeiten zu vermeiden, gehe ich nicht, wie es erforderlich wäre, die Sammlung Stück für Stück zur Feststellung der Chronologie durch, sondern unterscheide von vornherein je nach der Sicherheit des Ergebnisses 3 Gruppen von Traktaten: I. einigermaßen sicher datierbare, II. solche unsicheren Datums, III. solche, über deren Entstehungszeit schlechterdings nichts zu ermitteln ist. Die erste Gruppe zerfällt dem Inhalte nach wieder in 3 Abteilungen: 1. Traktate, die sich auf die Exemption des Klosters Fécamp beziehen, 2. Traktate aus der Zeit des Konzils von Clermont (am 18. Nov. 1095), 3. Traktate aus der Zeit des englischen Investiturstreites.

I. 1. Die altberühmte Abtei Fécamp an der Nordsee hatte im Jahre 1002 auf Fürsprache Graf Richards I. die Exemption von der Gewalt des Erzbischofs von Rouen erworben. Papst Alexander II. hatte dies Privileg erneuert. Kraft desselben hielt sich Abt Wilhelm¹⁾, als der Erzbischof Wilhelm Bona Anima von Rouen infolge eines Streites mit Herzog Robert im Jahre 1090 über die gesamte Normandie das Interdikt verhängte, für befugt, die gottesdienstlichen Funktionen nicht einzustellen. Es kam deswegen zu einem heftigen Zwiste zwischen den beiden Prälaten. Nach der Fécamper Überlieferung hätten die Mönche von Papst Urban II. eine ihnen günstige Entscheidung und die Suspension des Erzbischofs erwirkt. Ende des Jahres 1093 scheint aber durch die Vermittlung Herzog Roberts eine Verständigung erzielt worden zu sein.

Auf diesen Streit bezieht sich offenbar der titellose Traktat 27 unserer Sammlung. Zu derselben Zeit ist wohl allem Anscheine nach auch nr. 5 entstanden. Nur wird hier Fécamp nicht genannt, sondern nur im allgemeinen von der Gesetzwidrigkeit der Exemptionen gehandelt.

¹⁾ Vgl. Gallia christ. XI. instr. col. 18 f. Mabillon Ann. ord. s. Bened. IV, 152; oben S. 146.

2. Am 19. April 1079 übertrug Gregor VII. dem Erzbischof Gebuin von Lyon den Primat über die vier Provinzen Lyon, Tours, Sens und Rouen.¹⁾ Er berief sich hierfür auf Verfügungen seiner Vorgänger.²⁾ Auch Urban II. wies in seiner Bestätigungsbulle vom 1. Dezember 1095 auf *sedis apostolicae privilegia* hin³⁾, und in einem unserer Traktate hören wir, dass der Erzbischof von Lyon einen etwa 500 Jahre alten Papstbrief an die Erzbischöfe von Rouen, Sens und Tours zum Beweis seiner Ansprüche „in concilio Arumnensi“ produziert habe.⁴⁾ Nun wird der Erzbischof von Lyon zwar schon im Protokoll einer Mâconer Synode von 585 als *patriarcha* bezeichnet⁵⁾ und beauftragt, im Einvernehmen mit Guntchram die von diesem beherrschten Teile des Merovingerreiches aller drei Jahre zu einer Art von Generalsynode zusammenzurufen. Auch heisst in einem Diplome Lothars I. von 854 die Lyoner Kirche bereits *prima Gallorum ecclesia*⁶⁾ und im Protokoll der Chalonser Synode von 894 der Erzbischof *primas totius Galliae*⁷⁾, aber davon, dass Lyon gerade über jene drei Provinzen Primatialrechte beansprucht oder überhaupt irgendwelche Primatialrechte in Frankreich geltend zu machen gesucht habe, begegnet uns in der Überlieferung keine Spur. Wahrscheinlich ist daher der Verdacht unseres Autors begründet, dass jener Papstbrief, worauf Lyon sich berief, erst zu Gregors VII. Zeit in Lyon gefälscht ist und zuerst von Gebuin zu Unterstützung seiner angeblichen Ansprüche Gregor VII. gegenüber verwandt wurde. Das Streben nach der Primatialgewalt ist ein gemeinsamer Zug aller ehrgeizigen Metropolen jener Zeit. Ich erinnere nur an Adalbert von Bremen, Lanfrank von Canterbury, die Erzbischöfe von Tours und Vienne. Und mehrfach hat man in diesem Bestreben gerade damals falsche

¹⁾ Registr. VI, 34. 35. Jaffé Bibl. II, 370—374. nr. 5125. 5126.

²⁾ Ebd. S. 370 *dignitatem ab antecessoribus nostris concessam*. S. 372: (*Sedis apostolicae*) *constitutione — primatum — per annorum longa curricula obtinuisse cognoscitur. Sanctorum igitur patrum — exempla sequi cupientes — primatum quem ipsi decretis suis — sanxerunt — confirmare studemus.*

³⁾ Mansi XX, 828 f., korrigiere 828 C *cum se ille* für *illo*, letzte Zeile aberat für *oberat*, 829 A. *privilegio* für *privilegium*.

⁴⁾ Nr. 2, cap. 8.

⁵⁾ Mansi IX, 975 f.

⁶⁾ Ebd. XX, 875 A.

⁷⁾ Ebd. XVIII, 127. Vgl. zu dem Streite die *dissertatio Petri de Marca de primatu Lugdunensi et ceteris primatibus*, bei Mansi XX, 829—901. Gundlach in N. Archiv XV, 260 ff., Hinschius K. R. I, 599.

Urkunden fabriziert. In Vienne entstanden damals, wahrscheinlich unter den Auspizien des späteren Papstes Calixts II., die unechten *epistolae Viennenses*¹⁾ und in Canterbury tauchten die verdächtigen Papstbriefe²⁾ auf, kraft deren Lanfrank und seine Nachfolger den Primat über die britischen Inseln beanspruchten. Es wäre also nichts Unerhörtes, wenn auch ein Lyoner Kleriker einer derartigen *pia fraus* zu jener Zeit sich schuldig gemacht hätte.

Doch sei dem wie ihm wolle, jedenfalls erblickten die drei angeblich zum Lyoner Primatialsprengel gehörigen Erzbischöfe in der Bestätigungsbulle Gregors VII. eine unstatthafte Neuerung. Sie verweigerten den Lyoner Erzbischöfen die Obedienz. Eine Reihe von Provinzialkonzilien suchte vergeblich den Streit zu schlichten.³⁾ Endlich brachte Urban II. die Sache auf Antrag Hugos von Lyon auf dem Konzil von Clermont zur Verhandlung.⁴⁾ Das Konzil erklärte sich auf Grund der *catalogi*, d. i. der *notitia Galliarum* und der päpstlichen Bullen für Lyon und verhängte über Richer von Sens, der sich diesem Spruche nicht fügen wollte, die Suspension. Wilhelm von Rouen, der nur durch Gesandte vertreten war, wurde, falls er nicht binnen drei Monaten mündlich oder schriftlich seine Unterwerfung anzeige, mit der gleichen Strafe bedroht. Wilhelm, für den sich die anwesenden normännischen Bischöfe verbürgten, scheint sich — so lautet die herrschende Meinung — alsbald unterworfen zu haben. Richer von Sens dagegen beharrte bei seinem Widerstande⁵⁾; auch sein Nachfolger Daimbert verweigerte von Ivo von Chartres lebhaft unterstützt, bis zum Jahre 1111 dem Lyoner Erzbischof die Obedienz und bestritt selbst, nachdem er sich unterworfen hatte, wiederum von Ivo glänzend verteidigt, dem Primas das Recht, ohne besondere päpstliche Vollmacht oder ohne ausdrückliches Gesuch eines Metropolitens die Bischöfe des Primatialsprengels zu

¹⁾ Gundlach, N. Arch. XV, 88—102.

²⁾ Zuerst erwähnt von Lanfrank in seinem Briefe an Alexander II. vom Jahre 1072, Giles I, 25. Die Diplome sind nicht ganz unecht, aber an den entscheidenden Stellen wahrscheinlich interpoliert; Haddan and Stubbs, Councils III, 65 Anm. 74.

³⁾ Bulle Urbans von 1095 Dez. 1. Mansi XX, 828, *querelam multis iam ante provincialibus conciliis agitatam*.

⁴⁾ Bericht darüber die genannte Bulle.

⁵⁾ Vgl. Sackur lib. de lite II, 640 f., wo auch die übrige in Betracht kommende Litteratur verzeichnet ist.

einem Konzile zu berufen.¹⁾ Die ganze Kontroverse ist an sich nicht viel bedeutsamer oder interessanter, als die zahllosen anderen Rangstreitigkeiten, von denen uns aus jener Zeit berichtet wird. Nur dadurch unterscheidet sie sich von jenen, dass der Streit auch mit der Feder geführt wurde. Für die Provinz Sens führte Ivo von Chartres die Verteidigung in seinen berühmten Briefen an Hugo und Joscerann von Lyon, der klarsten und schärfsten Erörterung des Investiturstreits²⁾, für den Erzbischof von Rouen unser Autor in den Traktaten 2, 4 und 12, die gleichfalls nicht wegen des eigentlichen Streitobjekts, sondern wegen der hierdurch veranlassten sekundären Erörterungen — über den päpstlichen Primat und die Stellung Rouens zum Papste, also gleichsam als erste Produkte des Gallikanismus — das Interesse des Historikers beanspruchen dürfen.

Am einfachsten lässt sich die Entstehungszeit bei nr. 2 bestimmen. Hier wird in cap. 8 ein concilium Arumnense erwähnt, woselbst der Lyoner Erzbischof als Beweis für seine Ansprüche einen angeblich etwa 500 Jahre alten Papstbrief vorgelegt habe. Ferner wird berichtet, dass er sich auf den *catalogus provinciarum*, d. i. wie der Zusammenhang ergibt, auf die *notitia Galliarum* oder vielmehr eine wohl aus der Karolingerzeit herrührende Bearbeitung derselben berufe.³⁾ Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, dass Arumnense ein Schreibfehler für Arvernense ist, und somit der Traktat sich gegen die auf dem grossen Konzile von Clermont am 1. Dezember 1095 zu Gunsten Lyons erlassene Bulle richtet. Denn in derselben bestätigt Urban II. Hugo von Lyon den Primat auf Grund des übereinstimmenden Zeugnisses der *sedes apostolica* und der *catalogi*.⁴⁾ Wilhelm von Rouen erfuhr hiervon spätestens zur Zeit des Rouener Provinzialkonzils im Februar 1096⁵⁾, wo die von

¹⁾ Vgl. den 2. Brief Ivos.

²⁾ Lib. II, 640—657.

³⁾ Duchesne fand dieselbe in einem alten codex des Hrabanus Maurus, Paris, bibl. nationale, Coll. Duchesne, vol. 56, f. 422. Die *notitia Galliarum* ed. Mommsen, Auct. antiqu. IX, 584 ff. In der Normandie war jene Bearbeitung in unserem Zeitraume wohl bekannt: ausser unserem Autor benutzte sie der Verfasser der *acta archiep. Rotomag.* und Orderik; vgl. Delisle Einleitung zu Orderik in der Ausgabe der *hist. eccles.* Orderiks von le Prévost V, CXXII.

⁴⁾ Mansi XX, 828.

⁵⁾ Ord. III, 470 ff.

Clermont heimkehrenden Bischöfe und bischöflichen Gesandten über die dortigen Verhandlungen Bericht erstatteten. Um diese Zeit also ist nr. 2 zu Rouen verfasst worden. Nicht so sicher ist die Entscheidung in Betreff von nr. 4. Der Traktat enthält eine Rechtfertigung des Rouener Erzbischofs gegen einige ihm von der Kurie gemachten Vorwürfe. Dieselben sind zum Teil sehr allgemein und farblos und werden von dem Verfasser nur in bestimmter Form als Äusserungen der Kurie bezeichnet.¹⁾ Man wird also gut thun, sie nur da, wo sie genau spezifiziert werden und auf bestimmte Vorkommnisse hindeuten, zu Rückschlüssen auf den Inhalt der päpstlichen Bulle zu verwerten, wodurch der Traktat offenbar veranlasst ist. Folgende Angaben kommen hiernach für uns in Betracht: der Papst tadelt den Erzbischof wegen Ungehorsams und hat ihn wegen Ungehorsams suspendiert. Der Ungehorsam des Erzbischofs besteht darin, dass er dem päpstlichen Befehle zuwider dem Metropolit von Vienne die Anerkennung als Primas versagt und sich weigert nach Rom zu gehen und an den Konzilien des Papstes oder seiner ministri, d. i. der Legaten teilzunehmen.²⁾ Der Traktat ist also nach dem 19./20. April 1079, dem Datum der mehrfach genannten Bulle Gregors VII. zu Gunsten Lyons, entstanden. Denn Viennennis ist offenbar nur Schreibfehler für Lugdunensis. Er ist ferner verfasst kurz nach der Suspension eines Rouener Erzbischofs. Eine solche wird uns aus den Jahren 1079—1130 dreimal berichtet, aus dem Jahre 1081, aus dem Jahre 1093 und aus den Jahren 1100—1105. In allen drei Fällen handelt es sich um den Erzbischof Wilhelm Bona Anima, der vom Jahre 1079—1110 den Erzstuhl inne hatte. Der Anlass der dritten Suspension liegt ganz im Dunkeln. Wir wissen nur, dass Anselm von Canterbury sich um Wilhelms Restituierung bemühte und von Paschalis II. 1106 auch damit beauftragt wurde, und dass Wilhelms Zwist mit der Kurie auf die Einflüsterung schlimmer Ratgeber zurückgeführt wurde.³⁾ Der Anlass der zweiten

¹⁾ Lib. III, 656. *Interogetur Romanus pontifex quibus de causis reprehendit — archiepisc. Rothomag. Si responderit, de infidelitate, de inobedientia, de contemptu ordinis sui, recte id an perperam faciat, ipse viderit.* Über die infidelitas geht der Autor mit 2 Zeilen, über den contemptus ordinis mit 5 Sätzchen hinweg. Also der Nachdruck liegt auf der inobedientia.

²⁾ Ebd. 656—661, 10.

³⁾ J—L nr. 6073. 6074. Ead. 177. Die Suspension hatte 1106 ziemlich lange gedauert. *Suspensus fuerat iam olim W. archiepiscopus.*

Suspension war, wie wir sahen, Wilhelms Streit mit Fécamp¹⁾, sie ist also sicher nicht in unserem Traktate gemeint. Desto besser scheint zu dessen Angaben zu stimmen, was uns über die erste Suspension Wilhelms berichtet wird. Wilhelm war der Sohn eines Priesters, des Bischofs Radbod von Séez.²⁾ Gregor VII. hatte deshalb gezögert, ihn als Erzbischof zu bestätigen.³⁾ Er versäumte dann, als er die päpstliche Bestätigung erhalten hatte, innerhalb der gesetzlichen Frist von drei Monaten in Rom um das Pallium nachzusuchen, sich, wie es Gregor wünschte, persönlich vorzustellen, an den päpstlichen Konzilien oder den in den angrenzenden französischen Diözesen stattfindenden Synoden der päpstlichen Legaten Hugo von Die und Amatus von Oléron teilzunehmen. Seine Suffragane waren infolge des letzteren Vergehens im Jahre 1080 von den beiden Legaten exkommuniziert worden.⁴⁾ Er selbst wurde von Gregor 1081 suspendiert.⁵⁾ Alle diese Angaben passen vorzüglich zu den Andeutungen des Traktates.⁶⁾ Auch was der Autor über das kirchliche Wirken Wilhelms in Rouen berichtet, nötigt nicht über den Ansatz 1081 hinauszugehen. Die Translation des hl. Romanus, auf die der Autor am Schlusse anspielt, fand nach den *Acta Sanctorum* schon am 23. Oktober 1079 statt.⁷⁾ Der Zeitpunkt der Ausschmückung der Domkirche und des Neubaus der officinae ist nicht überliefert.⁸⁾ Ich konnte deshalb, da ich nr. 2 mir erst nachträglich in Cambridge abschreiben liess, bei der Bearbeitung des Traktats für die *Libelli* auf Grund des mir vorliegenden dürftigen Materials und der für die Rouener Kirchengeschichte beinahe gänzlich unergiebigsten Berichte der zeitgenössischen Schriftsteller nur zu dem Ergebnis gelangen, dass

Ich erinnere daran, dass Pasch. II. 1103 Nov. 23. Fécamp in seinen Schutz nahm. Gall. chr. XI, instr. 8.

¹⁾ G. chr. instr. 19; vgl. oben S. 183.

²⁾ Ord. II, 64. 213.

³⁾ Jaffé Bibl. II, 380. Schon am 4. Apr. 1078 drang Gregor wegen der Dienstuntüchtigkeit Johanns II. auf Wahl eines Nachfolgers ebd. 315 f. Johann † am 9. Sept. 1079 vgl. Ord. a. a. O. Bereits am 23. Sept. teilt Gregor dem Legaten Hubert seine Bedenken gegen Wilhelm mit; siehe Jaffé a. a. O. Wilhelm bestieg also spätestens im Aug. 1079 den Erzstuhl; vgl. *Acta archiep. Rotom. a. a. O.* 279.

⁴⁾ Ebd. 478 f.

⁵⁾ Ebd. 469 f. das Tagesdatum fehlt.

⁶⁾ Der Streit mit Lyon, der in dem Briefe nicht erwähnt wird, wird auch in unserem Traktate nur gestreift.

⁷⁾ Oct. X, 82.

⁸⁾ Lib. III, 661, 10 f.

der Traktat wahrscheinlich nach 1081 als Antwort auf jenes Schreiben Gregors VII. verfasst worden sei. Jetzt, wo ich auch nr. 2 kenne, erscheint mir dieser Ansatz zwar nicht unmöglich, aber unwahrscheinlich. Aus nr. 2 ergibt sich mit Sicherheit, dass Wilhelm Bona Anima sich nicht, wie man bisher vermutete, dem Spruche des Konzils von Clermont unterwarf. Es traf ihn also ipso facto nach Ablauf der dreimonatlichen Frist, also am 1. März 1096, die angedrohte Suspension. Hugo von Lyon wird nicht versäumt haben, bei der Kurie noch eine ausdrückliche Bekanntmachung derselben zu beantragen. Noch bevor Urban diesem Ansuchen willfahrte, ist nr. 2 verfasst worden; denn der Suspension wird hier noch mit keinem Worte gedacht; erst nachher als Antwort auf die in dieser Sache vermutlich an Wilhelm ergangene päpstliche Bulle, die frühestens im März 1096 anzusetzen wäre, wahrscheinlich nr. 4. Dieser Ansatz empfiehlt sich auch wegen der Beziehungen, die zwischen nr. 4 und dem gleichfalls erst nachträglich mir bekannt gewordenen Traktate 12 bestehen.¹⁾ Hier wird der in 2 nur kurz ausgeführte Gedanke, dass nicht der Kirche von Rom, sondern der Kirche von Jerusalem der Primat in der Kirche zukomme, weiter ausgesponnen. Es ist nicht eben nötig, diese Idee mit dem Kreuzzug von 1096 in Verbindung zu bringen, da nirgends eine Andeutung auf die Rüstungen oder den Beginn der Kreuzfahrt sich findet, und gerade in der Normandie, wie die zahlreichen Wallfahrten zeigen, der Enthusiasmus für das heilige Grab längst heimisch war. Aber da die Traktate allesamt dem gleichen Gedankenkreis entstammen, so liegt es nahe, bei der Datierung von nr. 2 auszugehen und demgemäss sie allesamt nach dem Konzil von Clermont anzusetzen, wo die angesehensten geistlichen und weltlichen Grossen der Normandie, der Herzog Robert, die Bischöfe von Bayeux und Evreux, die Grafen von Montgomery, Grantmesnil, Gournay und Wader das Kreuz genommen hatten.²⁾ Wir erhalten demnach für die 3 Traktate folgende Ansätze: 1. Zwischen Januar und März 1096: nr. 2; zwischen März und September nr. 4 und 12 und der verlorene Traktat, der in 12 c. 5 erwähnt wird.

Dies Ergebnis nötigt mich auch, was ich über die Traktate nr. 25

¹⁾ Vgl. ebd. 659, 15. 660, 25.

²⁾ Übersicht bei Freeman, *Reign of William Rufus I*, 552. 559 f.

und 22/26 in den Libelli bemerkt habe, etwas zu limitieren. Am Schlusse von nr. 22/26 bemerkt der Autor: Quae si bene et fideliter dicta sunt, gratulamur. Sin autem, correctionem libenter accipiemus. Es scheint darnach, als hätte er nicht bloss aus eigenem Antriebe, sondern auch auf fremde Aufforderung hin zur Feder gegriffen. Da er nun mehrfach, wie die oben genannten Traktate zeigen, im Interesse Wilhelms von Rouen das Wort genommen hat, so habe ich vermutet, der Traktat stehe in Zusammenhang mit der oben erwähnten Weigerung Gregors, Wilhelm die päpstliche Konfirmation zu erteilen, zumal uns ausser diesem einzigen Beispiele keine Spur von gesetzgeberischen oder gerichtlichen Massregeln gegen die Priestersöhne aus der Normandie überliefert ist. Wir wissen nunmehr jedoch, dass der Autor zur Zeit des Clermonter Konzils noch in Rouen lebte und über die Clermonter Beschlüsse genau unterrichtet war. Wir berichteten ferner bereits, welchen tiefen Eindruck die darunter befindlichen Bestimmungen gegen die Priestersöhne auf einen mutmasslichen Teilnehmer des Konzils, Serlo von Bayeux, machten. Es ist darum wohl möglich, dass auch unser Autor jene Bestimmungen vor Augen hatte, den Traktat also ebenfalls im Jahre 1096, vielleicht auf eine Aufforderung seines durch die dortigen Beschlüsse schwer gereizten Erzbischofs, verfasste.

Damit verschiebt sich auch die obere Zeitgrenze für nr. 25. Der Verfasser tritt hier noch unbedingt für das gute Recht der Priesterehe ein, während er sie allem Anschein nach in nr. 22/26 nur mehr als Konkubinat betrachtet. Zwischen beiden Schriften liegt also höchstwahrscheinlich ein Gesinnungswechsel des Autors: aus einem Bekämpfer ist er, wenn nicht im Herzen und in seinem Wandel, so doch offiziell zu einem Anhänger des Zölibats geworden. Nr. 25 ist also wohl älter, als 22/26. Ist letzterer nun nicht schon 1079/80 sondern 1096 verfasst, so brauchen wir auch 25 nicht mehr um 1075 zur Zeit der gesetzgeberischen Massregeln Johannis II. von Rouen gegen die unverheirateten Priester anzusetzen, sondern dürfen auch einen späteren Zeitpunkt wählen, z. B. die achtziger Jahre des Jahrhunderts, wo Wilhelm der Eroberer mit den Mitteln der Staatsgewalt gegen die verheirateten Priester einschritt.

Wir erhalten demnach für die 2. Abteilung der 1. Gruppe folgende chronologische Reihenfolge: ca 1080 nr. 25, ca 1096

nr. 22/26, 1096 Januar bis März nr. 2, März bis September nr. 4, 12 und der verschollene Traktat.

3. Wiederum eine Gruppe für sich bilden die Traktate nr. 24, 28—30. Sie sind sämtlich in England entstanden. Der englische Investiturstreit war zu der Zeit, wo der Autor an nr. 24 arbeitete, in vollem Gange. Aber noch hatte die Kurie, wie die Stelle zeigt, „der Herr Papst¹⁾ nehme keinen Anstoss an dem, was wir sagen“, nicht das entscheidende Wort gesprochen, noch war die Exkommunikation der 3 Bischöfe nicht erfolgt, die im Jahre 1102 die Sache Heinrichs in Rom führten. Terminus post quem ist demnach der Ausbruch des Investiturstreits im September 1100, terminus ante quem der Zeitpunkt, wo jene Exkommunikation und die Entscheidung Paschalis II. in der Investiturfrage in England ruchbar wurden, also etwa der Februar 1103.

Etwas jüngeren Datums ist nr. 28 de Romano pontifice.²⁾ Hier ist die Stimmung des Autors eine durchaus andere, wie in nr. 24. Die Kurie wird jetzt direkt angegriffen. Unter den Anklagen, die der Verfasser gegen sie schleudert, finden wir auch: die widerrechtliche Exkommunikation von Bischöfen und die Bestreitung des königlichen Investiturrechtes. Der Traktat ist also nach dem Februar 1103 entstanden, wo die Exkommunikation der 3 Bischöfe in England ruchbar wurde. Aus den scharfen Ausfällen gegen die Geldgier der päpstlichen Offizialen möchte ich schliessen, dass wir es mit Eindrücken einer Romreise zu thun haben.³⁾ Der Verfasser, nehme ich an, ist im Gefolge der 3 Bischöfe 1102 mit nach Rom gegangen; trifft dies zu, so ist die Vermutung nicht unbegründet, dass er zu Beginn des Jahres 1105 mit jenen 3 Bischöfen unter dem Eindrucke der Heinrichs Krönungscharte widersprechenden finanziellen Bedrückungen der Kirche ins Lager Anselms hinübergeschwenkt ist. Der Traktat und der ihm inhaltlich verwandte Anhang 2 zu nr. 24 ist also wahrscheinlich zwischen dem Februar 1103 und dem Beginne des Jahres 1105 in England entstanden. Dass der berühmte Brief Ivos von Chartres an Hugo von Lyon (aus dem Jahre 1097) wörtlich ausgeschrieben ist, bestätigt nur dies Ergebnis. Auch der erste Passus über die widerrechtliche Exemption

¹⁾ Lib. III, 679, 25. Die Nachweise zu dem Folgenden ebd. 662.

²⁾ Nachweise ebd. 679 f.

³⁾ Ebd. 681.

der Klöster, weist auf die angegebene Zeit: wir wissen, dass einer der 3 Bischöfe, Herbert von Norwich, auf jener Romreise vergeblich die Exemption der Abtei St. Edmunds zu beseitigen suchte. Die Ausführlichkeit aber, womit der Autor auf diese Frage eingeht, erklärt sich daraus, dass er schon früher in 2 Traktaten nr. 5 und 27, die er zum Teil wörtlich wiederholt, gelegentlich der Streitigkeiten zwischen Rouen und Fécamp sehr energisch für die Integrität der bischöflichen Jurisdiktion eingetreten war, also für die überall in der Normandie und in England von den Bischöfen damals lebhaft erörterte Frage des päpstlichen Exemptionsrechts sich besonders interessierte.

Weniger sicher lässt sich nr. 29, *de obediendo Romano pontifice*, datieren, ein sehr locker zusammenhängender Aufsatz über die Grenzen und Gründe der vom Papste beanspruchten Obedienz, über den Anspruch Canterburys auf die Primatialgewalt über York, über das Verhältnis der wahren Kirche der Erwählten zu der Kirche des Satans innerhalb der römischen Kirche und über den hiernach zu beurteilenden Anspruch Roms auf die Obedienz der Christenheit. Die Entscheidung hängt von dem 2. Abschnitte ab. Die Unterwerfung der Kirche von York unter die von Canterbury, führt der Verfasser hier aus¹⁾, ist unbillig und nicht heilsam. Denn Gott hat sie nicht anbefohlen. Allerdings bekleidet der Erzbischof von Canterbury die Würde eines Primas. Aber dem kanonischen Rechte zuwider fordert er auf Grund hiervon, dass der Erzbischof von York sich von ihm konsekrieren lasse und ihm Obedienz leiste. Er verstösst damit direkt gegen die Anordnung des hl. Gregor, wonach zu Lebzeiten Augustins ihm und der Londoner Kirche der Vorrang zukommen, nach seinem Tode aber der Vorrang zwischen York und London in der Weise wechseln soll, dass der Bischof, der das höhere Dienstalder aufweist, den Primat ausübe. Der Erzbischof von York darf also dem Erzbischof von Canterbury gar nicht Obedienz leisten, er schuldet vielmehr von Rechtswegen dieselbe der Londoner Kirche.

Der Traktat ist zur Zeit des Subjektionsstreites zwischen York und Canterbury verfasst, der seit der Eroberung bei jeder Neubesetzung des Stuhles von York von neuem aufflackerte.²⁾

¹⁾ Vgl. die Beilagen nr. 29.

²⁾ Vgl. hierüber Makower, *Verfassung der englischen Kirche* 293—305, woselbst alle weitere Litteratur verzeichnet ist.

Er ist ohne Frage jünger, als die erste Phase dieses Streites, welche in die Zeit Lanfranks und Thomas I. von York fällt; denn er bringt im Auszuge die schon in nr. 28 angeführte Stelle aus dem Briefe Ivos von Chartres an Hugo von Lyon. Aber er ist allem Anscheine nach auch älter, als die Streitigkeiten bei der Erhebung Thurstans von York (1114).¹⁾ Denn er setzt voraus, dass die Kurie zu Ungunsten Yorks entschieden hat, während damals von Anfang an in York kein Zweifel darüber herrschte, dass Rom für York eintrete.²⁾ Somit bleiben nur noch 2 Termine übrig: 1108 Pfingsten — 1109 Juni 27, die Zeit des Streites zwischen Thomas II. von York einerseits, Anselm und dem Könige andererseits, und 1101 Jan. — 1107 Aug., die Zeit des Streits zwischen Anselm und Gerard von York. Auf den ersten Blick hin wird man sich für den ersteren entscheiden. Denn nur Thomas II. gegenüber konnte der Primas die von unserem Autor bekämpfte doppelte Forderung erheben, die Konsekration in Canterbury zu empfangen und Canterbury die professio zu leisten. Gerard war nämlich schon konsekriert, als er den Yorker Stuhl bestieg. Er hatte bereits für Hereford im Jahre 1095 die Bischofsweihe erhalten. Also von ihm wurde nur noch das Obedienzgelübde gefordert. Aber bei näherem Zusehen erweist sich diese Meinung als unzutreffend. Unser Autor geht von der Voraussetzung aus, dass die Kurie auf Seiten Canterburys stehe.³⁾ Aber das Yorker Kapitel war 1108 und 1109 fest davon überzeugt, Rom für sich zu haben. Es erinnerte den Elekten Thomas an ein ihm günstiges Gutachten des Kanzlers der römischen Kirche.⁴⁾ Es ermahnte ihn zur Standhaftigkeit, damit er nicht der Kurie gerechten Anlass zur Klage gebe.⁵⁾ Ja, es verbot ihm geradezu mit Berufung auf die päpstliche Autorität, wider Recht und Gerechtigkeit die Yorker Kirche Canterbury zu unterwerfen und drohte ihm, falls er nachgäbe, mit einer Klage beim

¹⁾ Thurstan bestreitet Ralph von Canterbury sowohl das Recht auf die consecratio, wie die professio. Hugo 131: neutrum voluit.

²⁾ Diese Überzeugung stand in York schon fest zur Zeit Thomas II.; siehe unten S. 194. Nach einer Rücksprache mit dem Kapitel entschloss sich Thurstan sofort an die Kurie zu appellieren; Hugo 131.

³⁾ Vgl. den Eingangs- und Schlusspassus. Lib. III, 686 f., in dem ungedruckten Abschnitte die Worte: Hoc — decretum nulli unquam — destruere iure licuit, nec etiam apostolicae sedi; unten Beilagen I.

⁴⁾ Vgl. den Brief an Thomas Hugo 113 f.

⁵⁾ Ebd. 114.

Papste.¹⁾ Es entspricht dieser Anschauung durchaus, dass auch Thomas an die Kurie appellierte, um eine für York günstige Entscheidung des Streites zu erlangen.²⁾

Diese Hoffnung war nicht trügerisch. Paschalis II. hat es in der That damals vermieden, die Ansprüche Canterburys, wie er noch 1102 gethan, gutzuheissen.³⁾ Vielmehr erhielt der Cardinalpriester Udalrich, der Thomas II. das Pallium überbrachte, den Auftrag, den Streit zu Gunsten Yorks zu entscheiden und unterliess nur darum eine offene Erklärung, weil er inne wurde, welcher Ungunst die Yorker Ansprüche am Hofe begegneten, und er schon des Peterpfennigs halber um jeden Preis einen Zwist mit dem Könige vermeiden musste.⁴⁾

Hierzu kommt nun noch ein anderer gewichtiger Gegengrund. Weder Thomas II. noch das Yorker Kapitel haben 1108 und 1109 Anselm das Recht bestritten, den Erzbischof von York zu weihen. Ja, das Kapitel, unter dessen Angehörigen wir doch den Autor suchen müssten, hat diesen Anspruch ebenso einmütig anerkannt, wie es die geforderte professio verworfen hat.⁵⁾ Ferner ist in Erwägung zu ziehen, ob der Verfasser, ohne Zweifel ein Vertrauter des Erzbischofs Gerards, überhaupt damals noch dem Kapitel angehörte, ob er bei der hochgradigen Spannung, die zwischen dem Kapitel und seinem Herrn herrschte, nach dessen

¹⁾ Brief des Elekten an Anselm ebd. 115.

²⁾ Ebd. 186. vgl. auch das Schreiben des Kapitels an Anselm 117; auch Ead. 203: *ex parte Dei et Romanae ecclesiae prohibuerunt.*

³⁾ Makowers Darstellung S. 296 ist unzutreffend. Die Antwort Paschalis II. auf Anselms Beschwerde über das Verhalten Thomas II. enthält kein thatsächliches Zugeständnis in der Yorker Sache, sondern nur allgemeine Redensarten; vgl. Migne 163, 245. J—L nr. 6206. Der von Eadmer zum Beweise des Rechtes von Canterbury an das Ende des 4. Buches gesetzte Brief, worin der Primat mit klaren Worten anerkannt wird, stammt vom 2. Dez. 1102. J—L nr. 5929.

⁴⁾ Hugo 119. 123. 127. Es ist sehr charakteristisch, dass auch Eadmer nichts von einem Eingreifen des päpstlichen Legaten zu Gunsten C.s zu berichten weiss; 207. Er hat bloss die Notiz, dass der Legat über Anselms Tod ganz konsterniert gewesen sei, da der Papst ihm befohlen habe, nach dessen Weisungen über das Yorker Pallium zu verfügen.

⁵⁾ Brief an Anselm Hugo 116 f.: *Quid a Deo sanctarum manuum vestrarum impositione suscipere debeat, scimus . . . una voce interdiximus (so zu lesen für indix.) electo nostro, ne faciat subiectionem in recipiendo consecrationem.* Vgl. auch Ead. 203: *in quo tamen electum Cantuariam ire debere pro benedictione sua cognoverunt, sed professionem prohibuerunt.*

Tode in York sich zu halten vermochte und nicht vielmehr als ein Opfer des allgemeinen Hasses überhaupt aus York weichen musste.¹⁾ Auch geben die wörtlichen und sachlichen Berührungen unseres Traktates mit nr. 28 zu denken. In beiden findet sich die mehrfach genannte Stelle aus dem Briefe des Ivo, in beiden fast dieselbe Ausführung über das Wort apostolicus, in beiden dieselbe radikale Auffassung von der Berechtigung der päpstlichen Ansprüche. Ich stehe darum nicht an, Traktat 29 ungefähr zu derselben Zeit anzusetzen, wie nr. 28. Er ist eine Antwort auf das päpstliche Breve von 12. Dez. 1102, worin Paschalis II. Erzbischof Gerard anweist, Anselm Obedienz zu leisten.²⁾ Der Verfasser begnügt sich jedoch nicht damit, den Anspruch Canterburys auf die Obedienz zurückzuweisen. Er giebt gleich eine Widerlegung aller aus dem Primat abgeleiteten Rechte ohne Rücksicht darauf, ob das eine oder andere zur Zeit praktische Bedeutung hat. Gerade bei ihm ist diese allgemeine, theoretische Behandlung des Stoffs sehr begreiflich. Er liebt es, die Dinge immer gleichsam ab ovo und möglichst umfassend zu betrachten. Wie rein theoretisch, ja scholastisch er verfährt, dafür ist gerade der einleitende Abschnitt unseres Traktates und der Passus über Canterbury, wo er erörtert, wem eigentlich Gehorsam gebühre, ob den Steinen, den Menschen, den Amtsträgern, ein gutes Beispiel.³⁾ Vor allem tritt dies aber in der Beweisführung hervor: aus einem Briefe Gregors des Grossen an Augustin⁴⁾ entlehnt er einfach die Sätze, der Erzbischof von York sei von seiner Synode zu konsekrieren, und zwischen ihm und London habe nach dem Dienstalter der Rang zu wechseln, Sätze, an deren praktische Bedeutung für die Gegenwart er wohl selbst nicht geglaubt hat, die aber zur theoretischen Widerlegung der Ansprüche Anselms ihm sehr willkommen sein mussten.⁵⁾

¹⁾ Unten Kapitel 6.

²⁾ J—L nr. 5930.

³⁾ Vgl. unten Kapitel 3.

⁴⁾ Registr. XI, 39.

⁵⁾ Wäre der Satz: Der Erzbischof von York schuldet der Londoner Kirche obedientia, vom Verfasser buchstäblich gemeint und auf den damaligen Bischof von London gemünzt, so würde dies wiederum besser auf die Zeit Gerards, als auf die Zeit Thomas II. passen. Moritz von London sass von 1085—1107, Gerard von 1101 Jan. 6. (Hugo 109) — 1108 Mai 21. Richard von London wurde dagegen gleichzeitig mit Thomas II. Pfingsten 1108 ernannt vgl. Ead. 196. Hugo 111 und stand ganz auf Seiten Canterburys; Hugo 117. Ead. 207 f. 210.

Die Traktate dieser Abteilung sind demnach in folgender Ordnung anzusetzen: ca 1101/1102 nr. 24 a und 24 b, ca 1103/1104 nr. 28 und 29.

II. Mit diesen einigermaßen sicher datierbaren Traktaten berühren sich inhaltlich eine Reihe von Stücken, die man teils als Vorarbeiten, teils als weitere Ausspinnungen einzelner dort vorkommender Gedanken betrachten und darum wohl ungefähr derselben Zeit, wie jene, zuweisen darf.

In nr. 30 wird ausführlich von der unrechtmässigen Anmassung des Gerichts und der Herrschaft über die christlichen Brüder und von der Bruderliebe als Kennzeichen der Jünger Christi gehandelt. Es sind das Gedanken, die teilweise schon in den Traktaten der 2. Abteilung anklingen, aber erst in nr. 28 und 29 zu scharfer Polemik gegen die Kurie verwandt werden. Nr. 30 ist also wohl gleichzeitig mit 28 und 29, also 1103/1104 verfasst worden und richtet sich wie diese gegen das Papsttum.

Einer etwas früheren Zeit gehört wohl nr. 20, die Betrachtung über die Zweiswerterlehre an: Der Investiturstreit gab unfraglich dazu den Anstoss und die Ausführung über die geistliche Bedeutung der Kroninsignien in nr. 24 legte gerade dies Problem dem Verfasser sehr nahe. Das Stück wäre also ca. 1101/1102 anzusetzen. Um dieselbe Zeit könnten auch nr. 13 b, 17, 18 entstanden sein, sicher aus ein und derselben Zeit stammende Untersuchungen über die Wirkung und Bedeutung der bei der Priester- und Bischofsweihe verwandten Riten und Benediktionen, wie sie die Arbeit an nr. 24, *de consecratione pontificum et regum*, wohl anregen konnte. Demselben Gedankenkreise gehören endlich auch nr. 19, der unvollendete Aufsatz über die Stufen der *hierarchia ordinis*, und Traktat 11 an, der in cap. 5 sich sehr eng mit nr. 19 berührt.

Andere Stücke schliessen sich eng an die 2. Abteilung an. In nr. 23 a wird, wie in 2 und 4, ausgeführt, dass Petrus vor den übrigen Aposteln keinen Vorrang besass. Mit denselben Traktaten ist 24 d verwandt, wo über den Ursprung und die Grenzen der Schlüsselgewalt gehandelt wird, und wie eine Vorarbeit zu 24 d nimmt sich nr. 8 aus. Mit nr. 22/26 berühren sich dagegen im Thema und der Tendenz nr. 14, der Traktat über die Hoheit des Taufsakraments, und nr. 24 c, über den nicht zu überbietenden Reichtum an Gnadengütern, der durch die Taufe

dem gewöhnlichen Christen zu teil wird. Alle diese Stücke sind also wohl um das Jahr 1096 entstanden.

In anderen Traktaten finden wir Ereignisse oder Verhältnisse erwähnt, die wir mit Hilfe der in der I. Gruppe gewonnenen Ergebnisse, ganz hypothetisch freilich, festzustellen vermögen. So wird in nr. 9 als Beispiel für ein concilium singulare für eine gens oder provincia ein concilium Rotomagense angeführt. Da nun nur ein solches aus der Zeit, in der die Traktate entstanden sind, bekannt ist, — das Konzil vom Februar 1096 —¹⁾ wird man mit einigem Scheine des Rechtes den Traktat 1096 ansetzen dürfen. Schwieriger liegt der Fall bei 13 a. Der Gedanke, auf den die ganze kurze Erörterung hinausläuft: consensus und electio populi ist bei der Erhebung eines Bischofs unnötig, ja der Widerspruch der Gemeinde gegen einen ihr aufgedrungenen Bischof ist irrelevant, passt gut auf die englischen Zustände zur Zeit des Investiturstreits. Ich erinnere nur daran, dass bei der Translation Gerards von Hereford auf den Yorker Erzstuhl eine freie Wahl nicht stattfand, ja der ausgesprochene Wille des Kapitels, das den Neffen Thomas I. zum Erzbischofe wünschte, unberücksichtigt blieb.²⁾ Nr. 16, de depositione sacerdotis, ist vielleicht in Zusammenhang zu bringen mit den Strafbestimmungen des Konzils von Lillebonne Pfingsten 1080³⁾ oder der Londoner Synode von 1102⁴⁾ gegen die verheirateten Priester. Nr. 1 dagegen bezieht sich möglicherweise auf die Absetzung Gregors VII. zu Brixen, denn diese ist das einzige Ereignis, durch welches die freilich durchaus theoretische Betrachtung hätte veranlasst werden können. Noch weniger sicher lässt sich nr. 10 datieren. Der Traktat handelt von der Überlegenheit der priesterlichen über die königliche Gewalt. Das ist ein Gedanke, der unserem Autor völlig fremd ist. Er ist also entweder gar nicht von unserem Autor: das erscheint aus formellen Gründen sehr unwahrscheinlich, oder er bezeichnet den Übertritt unseres Autors ins päpstliche Lager: das wäre nicht unmöglich, da auch Erzbischof Gerard von York, mit dem er eng verbunden war, zu Beginn des Jahres 1105 unter dem Eindrucke der königlichen Vergewaltigungen sich Anselm anschloss⁵⁾, oder er ist nur

¹⁾ Ord. III, 470 ff.

²⁾ Hugo 112.

³⁾ Hefele Konzilien gesch.² V, 153.

⁴⁾ Mansi XX, 1149—1153. Hefele V, 268 f.

⁵⁾ Oben S. 160.

Materialsammlung oder eine Darstellung des gegnerischen Standpunktes zum Zweck der Wiederlegung, wie das 1. Buch des Wido von Ferrara: das erscheint mir das wahrscheinlichste, besonders weil der Traktat unvollständig ist. Er wäre dann etwa 1102, etwas vor 24, anzusetzen. Wir erhalten demnach für die einzelnen Stücke der Sammlung folgende, nur hypothetische, — wie ich von neuem betone — Ansätze:

ca 1080: nr. 25, nr. 1, nr. 16 (?)

ca 1090: nr. 27, nr. 5.

1096 vor März nr. 2.

März bis September nr. 4, 12.

ca 1096: nr. 22/26, 14, 24 c, 24 d.

nr. 8, 11, 23 a, 23 b.

ca 1101/1102: nr. 24 a und b, 13 a, 13 b, 17, 18, 19, 20, nr. 10 (?).

ca 1103/1104: nr. 28, 29, 30.

die übrig bleibenden Stücke nr. 3, 6, 7, 15, 21, die ich meist nicht einmal dem Inhalte nach kenne, sind nicht datierbar.

Zum Schlusse noch ein Wort über die Anordnung der Traktate in dem Codex.

Briefsammlungen sind in der Regel in chronologischer Ordnung angelegt, derartige Sammlungen von Schriften verschiedenen Inhalts, wie Corpus Christi 415, aber meist nach sachlichen Gesichtspunkten. In der That könnte man Ansätze hierzu auch in unserem Codex wahrzunehmen glauben: nr. 25 und 26 handeln von den an den Zölibat sich knüpfenden Streitfragen, nr. 28 und 29, auch 30 vom Papste. Aber diese Reihenfolge kann auch durch andere als sachliche Gesichtspunkte veranlasst sein. Jedenfalls darf man im Hinblick auf das Gros des Codex nicht von sachlicher Ordnung reden. Aber ebensowenig lässt sich eine streng chronologische Ordnung ermitteln: nr. 27 ist sicher vor nr. 24, ja wohl auch vor 2, 4, 12 verfasst, nr. 25 aller Wahrscheinlichkeit nach vor nr. 22, nr. 24 c und 24 d vor 24 a und b. Nur das steht fest: die Traktate 1—23 sind in der Mehrzahl auf normännischem, nr. 24—30 in der Mehrzahl auf englischem Boden entstanden. Also eine gewisse chronologische Ordnung ist nicht zu verkennen, aber dieselbe ist so wenig sicher, dass wir sie nicht als Mittel zur Feststellung der Zeitfolge der einzelnen Stücke verwenden können.

Drittes Kapitel.

Der Autor als Schriftsteller.

Die Zusammengehörigkeit der Traktate, die wir schon aus der Wiederkehr ganzer Sätze und Kapitel und den zahllosen inhaltlichen Berührungen folgern durften, finden wir aufs klarste bestätigt durch eine Untersuchung ihrer formellen Eigentümlichkeiten, der Sprache, der Komposition, des Beweisverfahrens. Denn wir erhalten dabei ein durchaus einheitliches Bild von der schriftstellerischen Individualität des Autors, so sehr ihm auch gerade in Formsachen die Eierschalen der Schule noch ankleben mögen.

Das Latein der Traktate ist zwar nicht von klassischer Färbung¹⁾, aber sehr einheitlich, fließend und klar. Gallicismen, wie habere für dürfen²⁾, quantum = quant³⁾ zeigen, dass der Autor Franzose von Herkunft ist. Charakterisch für ihn sind ferner eine Reihe unzählig oft wiederkehrender formelhafter Wendungen, wie: ex quo, unde manifestum est, unde datur intelligi, hinc est quod plerumque fit, invenitur quod, veniamus nunc, sed his omissis veniamus ad aliud, nemo negat nisi imperitus, utrum recte an perperam faciat, ipse viderit.

Die Disposition ist fast ausnahmslos übersichtlich und klar, die Ausführung der Gedanken dagegen sehr verschiedenartig, bald unendlich breit⁴⁾ und ungeschickt, so dass, wie im zweiten Teile der allerdings nur im Entwurfe überlieferten nr. 22 (26) und 24 Seiten lang der Fortschritt stockt, bald sehr lebendig, eindringlich, vorwärts eilend, wie in den polemischen Traktaten gegen Urban II. und Paschalis II. nr. 4 und nr. 28, die nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Form nach zu dem Besten gehören, was uns von der damaligen Publizistik erhalten ist.

In der Behandlungsweise der Themata besteht zwischen dogmatischen und kirchenpolitischen Traktaten keinerlei Unterschied. In beiden wählt der Autor in der Regel für seine Darlegungen dieselbe schematische Form, und gelten dieselben Instanzen für

¹⁾ Vgl. interpretari, tutari passivisch. Indikativ im indirekten Fragesatz; decretum est mit accus. cum infin.

²⁾ 676, 30.

³⁾ Nr. 30, c. 1.

⁴⁾ Dazu gehört die üble Sitte, ganze Traktate aus früherer Zeit in weniger angemessenem Zusammenhange später zu wiederholen, die beispielsweise auch Bernalds Libelle so ungeniessbar macht.

die Beweisführung. Dies Schema ist das folgende¹⁾: über das betreffende Problem wird eine Untersuchung angekündigt, aber sogleich, als gäbe es keine anderen, die nach seiner Ansichten möglichen Lösungen in der Form eines disjunktiven Urteils an die Spitze gestellt. Dann wird die eine entweder sofort als absurd verworfen oder in längerer Beweisführung als hinfällig erwiesen. Die Untersuchung mündet also sofort aus in einen Beweis für die von vornherein feststehende Ansicht des Autors. Sie ist mithin bloss ein umständlicher Weg zur Ermittlung des eigentlichen Beweisziels und macht stellenweise, wie in nr. 29, wo ein ganzes Corollar von 8 nicht einmal ganz richtigen Disjunktivschlüssen aufgeboten wird, um den einfachen Satz zu gewinnen, dass der Papst als apostolicus Gehorsam beanspruche, den Eindruck leerer scholastischer Spielerei. Aber wahrscheinlich verfolgt der Autor damit einen bestimmten Zweck: indem dem Leser eingeredet wird, dass sich die Entscheidung über eine Frage zu einem scharfen aut-aut zuspitze, erhält von vornherein die übrig bleibende Lösung den Schein logischer Unanfechtbarkeit. Das Schema ist also ein vielleicht nicht ganz unbeabsichtigter dialektischer Kunstgriff, wie er dem Autor wohl noch von den Disputierübungen in der Schule her geläufig war.

Dass er diese nicht ohne Nutzen durchgemacht hat, zeigt sich auch in der Beweisführung. Umständlich ausgespinnene Syllogismen, darunter natürlich viele Analogieschlüsse, nehmen darin einen breiten Raum ein; das konklusive ergo, alioquin²⁾, sowie sed und at³⁾ sind fast die am häufigsten vorkommenden Konjunktionen. Echt scholastisch ist ferner seine Vorliebe für formale Distinktion der Begriffe⁴⁾ und der naive Glaube, dadurch Widersprüche innerhalb der Tradition oder zwischen der Tradition und seiner Ansicht ausgleichen zu können. Die ratio spielt mithin bei ihm in der Beweisführung eine grosse Rolle und wird

¹⁾ Vgl. nr. 2, c. 4. 9. 10. nr. 4 siehe Lib. 658, 15. 25. 35. 660, 25. 661, 10 — nr. 5. nr. 6. nr. 8. wahrscheinlich auch nr. 9. (siehe aut im Eingangssatze N. Arch. XXII, 670) nr. 11, c. 1. 5. nr. 12. nr. 13 a. nr. 14. nr. 18, c. 1. 3. nr. 19. nr. 22 (26) siehe Lib. 650, 5. 654, 25. nr. 23a, c. 2 nr. 23c. auch nr. 24 siehe 662, 25. nr. 25 siehe 645, 35 f. nr. 28 siehe 680. nr. 29. siehe 686 f. nr. 30, c. 3. c. 4.

²⁾ Im apagogischen Beweise.

³⁾ Zur Einführung eines Einwurfes.

⁴⁾ Vgl. besds. nr. 1.

daher mehrfach angerufen.¹⁾ Auch die Nebeneinanderstellung von ratio und auctoritas ist ihm geläufig.²⁾ Aber er kennt nur einen usus instrumentalis der ratio, sie ist immer nur vernünftige Erwägung auf Grund eines Schrift- oder Väterworts. Sie geht also bei ihm, um mit dem zweiten Wolfenbütteler Anonymus zu reden³⁾, der auctoritas nie voran, sondern folgt ihr als der voranschreitenden Herrin nach Art einer Magd demütig nach.

Unter den auctoritates steht die hl. Schrift so voran, dass in einigen Traktaten keine Väterstelle vorkommt⁴⁾, sondern alles mit Bibelsprüchen bewiesen wird. Unter diesen Sprüchen kehren eine ganze Anzahl fortwährend in der Argumentation wieder, allen voran 1. Cor. 6, 17, ferner 3, 16, 17. 12, 12. 2. Cor. 6, 16. 12, 2. Rö. 12, 1. 13, 1—7. 14, 1. Gal. 1, 8. 9. Luc. 11, 17. 22, 24—30. Matth. 23, 10. 1. Joh. 4, 16. und die parallelen Stellen. Man gewinnt überall den Eindruck, dass der Autor die Schrift gut kennt, und das stolze Wort⁵⁾: in seiner Heimat sei man mit ihr vertrauter und pflege das Schriftstudium viel eifriger, als in Rom, nicht übertrieben ist. Unter den Vätern bevorzugt er, wie seine Zeitgenossen, Augustin und Gregor den Grossen. Ausserdem zitiert er, Hieronymus, Leo den Grossen, Isidor, Pseudo-Isidor, Ambrosius, die vita Ambrosii, Gelasius I., Origenes, Gregor von Nazianz, Patricius, proverbia Graecorum, die Krönungsformel Äthelreds II, einen Epiphaniashymnus, canones einer Synode von Mâcon, die auch von anderen Zeitgenossen, wie dem Autor der acta archiepiscoporum Rotomagensium und Orderikus Vitalis, benutzte notitia civitatum Lugdunensis secundae⁶⁾ und von neueren Werken Ivos berühmten Brief an Hugo von Lyon. Benutzt werden ferner Kommentare zum hohen Lied⁷⁾ und ein Pontifikale.⁸⁾ Manches hiervon hat er unzweifelhaft aus zweiter Hand: so die Dekretalen und Väterstellen in nr. 28, die wörtlich ohne Angabe der Quelle aus Ivo abgeschrieben sind, so die canones von Mâcon, die wohl

¹⁾ Vgl. 651, 35. 40. Nr. 2, c. 1. 658, 30.

²⁾ 658, 15 nr. 11, c. 1.

³⁾ Vgl. Lib. III, 14.

⁴⁾ So in dem umfänglichen Stücke 648—655. In nr. 30 nur 2 Väterstellen, ähnlich in anderen. Dies ist im Vergleich zu den übrigen Publizisten der Epoche sehr bemerkenswert.

⁵⁾ 687, 10.

⁶⁾ Vgl. oben S. 186.

⁷⁾ Vgl. 12, c. 2.

⁸⁾ Nr. 24.

aus einer französischen *collectio canonum*, und die Stellen aus Origines und Gregor von Nazianz, die wohl aus einer „Perle“ stammen. Wir sind mithin nicht befugt, aus dieser Übersicht einen Schluss auf den Umfang seiner Lektüre zu ziehen. Bemerkenswert ist nur die Erwähnung der *proverbia Graecorum*.¹⁾ Da er auch über die rituellen Unterschiede zwischen Griechen und Lateinern wohl unterrichtet ist²⁾ und für *consecratio* eine freilich sonst nicht belegbare Übersetzung *ἀποθέωσις* giebt³⁾, möchte ich es, zumal zwischen der Normandie und Unteritalien zu seinen Lebzeiten ein ziemlich lebhafter Verkehr bestand, nicht für ausgeschlossen halten, dass er persönlich mit Griechen oder mit Kennern der griechischen Sprache und Sitten in Berührung gekommen ist.

Die Auswahl, wie die Auslegung der auctoritates ist immer von der Absicht bestimmt, für eine anderweitig gewonnene Anschauung den Beweis zu finden, und das ganze umständliche Beweisverfahren mutet daher an wie eitel Spiegelfechtereie. In der Auslegung sind wunderliche rabulistische Künsteleien deshalb gar nicht selten. Die Neuheit⁴⁾ des Gebotes der Bruderliebe besteht nach ihm z. B. darin, dass es den Menschen erneuert. Aus der Thatsache⁵⁾, dass Moses als *dux populi* Priester ernannt habe, schliesst er, dass auch der Herzog das Recht habe, Bischöfe zu ernennen. In der bekannten Stelle aus dem 12. Briefe Gelasius I.⁶⁾ über das Verhältnis des Königtums zum Priestertum interpretiert er *mundus* nicht mit Welt, sondern mit Kirche. In dem *regale sacerdotium* der Stelle 1. Petr. 2, 9 findet er eine Rechtfertigung des königlichen Investiturrechts⁷⁾, und aus dem Umstande⁸⁾, dass es vom Königtum Christi heisst: es währt in Ewigkeit *et ultra*, vom Priestertume Christi aber nur: es währt in Ewigkeit ohne Hinzufügung von *et ultra*, folgert er die Superiorität des Königtums über das Priestertum.

¹⁾ In dem ungedruckten, nur im Auszuge mir vorliegenden Schlusse von nr. 24.

²⁾ Nr. 18. c. 3.

³⁾ 665, 30 'cacia' in nr. 30, c. 5 stammt aus Hieronymus.

⁴⁾ Nr. 30, c. 3.

⁵⁾ 666, 25.

⁶⁾ 663, 25, 684, 35.

⁷⁾ 668, 25.

⁸⁾ 663, 10. Dagegen ist die komische Verwechselung *caelum* für *zelum* 676, woraus er so weitgehende Schlüsse zieht, wohl Schuld seiner Quelle.

Wir erhalten aus alledem eine deutliche Vorstellung von der Bildungsstufe, auf welcher der Autor stand, und von dem Bildungsgange, der ihn dazu führte. Er hat unfraglich eine gute Schule besucht. Aber diese Schule teilte durchaus die Gebrechen des damaligen Unterrichts. Ausser dem trivialen Sprachunterricht, in dem die dialektischen Übungen einen sehr breiten Raum eingenommen haben müssen, bot sie dem Alumnus wohl nur theologische Unterweisung, d. i. sie leitete zur Lektüre der Schrift und der Väter an, woran sich allerdings vielleicht schon Disputierübungen schlossen. Sie rüstete also unseren Autor mit keinerlei sachlichen Vorkenntnissen zur Behandlung der Themata aus, welche den Gegenstand der meisten Traktate bilden, der praktischen Fragen des Staats- und Rechtslebens. Dieselben werden infolgedessen genau nach demselben Schema abgehandelt, wie die dogmatischen Probleme. Vor allem wird, der Vorliebe der Zeit für den abstrakten Formalismus entsprechend, schon die Fragestellung so abstrakt und theoretisch gewählt, dass der konkrete Streitfall, der den betreffenden Traktat veranlasste, und dessen Klarstellung er fördern soll, fast ganz unkenntlich wird. Personen werden nie bei Namen erwähnt, und die Ortsbezeichnung nur dann zu den Namen der in Frage kommenden Behörden und Körperschaften hinzugefügt, wenn es unumgänglich nötig ist, der behandelte Rechtsfall oder das betreffende Rechtsverhältnis aber so allgemein und theoretisch gefasst, dass es, wie wir sahen, oft unmöglich ist, die Chronologie der Stücke zu bestimmen. So handelt nr. 24 nicht von dem durch Herkommen und Gesetz genau geregelten Verhältnisse der englischen Bischöfe zur englischen Krone, sondern ganz allgemein von dem Verhältnisse der bischöflichen zur königlichen Salbung und nur infolge eines ganz gelegentlichen Citats aus der englischen Krönungsformel konnten wir von vornherein, nicht erst, wie bei dem Traktate Hugos von Fleury, nach längerer Untersuchung die Schrift dem englischen, nicht dem deutsch-italienischen Investiturstreit zuweisen. Ebenso theoretisch, wie die Fragestellung, ist dann natürlich immer auch die Lösung: der Richter oder Staatsmann wird daraus nie eine klare, sofort in die Praxis übersetzbare Norm, sondern höchstens eine allgemeine Direktive des Handelns haben entnehmen können. Am wertvollsten sind darum die durchaus polemischen Traktate nr. 4 und 28, insbesondere nr. 4, welcher wohl als die Perle der ganzen

Sammlung betrachtet werden darf. Hier musste der Autor immer ziemlich konkret bleiben, und konnte andererseits die Neigung zur Abstraktion von allem Persönlichen und Individuellen nur dazu führen, dass die Polemik ausserordentlich anständig und sachlich gehalten blieb. Doch alle diese Gebrechen sind kein individueller Mangel. Der Autor teilt sie mit allen Publizisten dieser Zeit. Als Schriftsteller also ragt er nirgends über das Niveau derselben hervor. Prüfen wir jetzt, ob er auch als Theologe dieses Urteil verdient.

Viertes Kapitel.

Der Autor als Theolog.

Unser Autor hat sich nie zusammenhängend über seinen theologischen Standpunkt ausgesprochen. Aber in der Beweisführung nehmen theologische Betrachtungen einen breiten Raum ein, und über einzelne Punkte, namentlich der Sakramentslehre, hat er besondere Aufzeichnungen hinterlassen. Mit Hilfe dieses Materials vermögen wir ohne Schwierigkeit seine Stellung innerhalb der französischen, bez. normännischen Theologie des ausgehenden 11. Jahrhunderts zu bestimmen.

Die normännische Theologie steht zu dieser Zeit unter dem beherrschenden Einflusse der Schule von Bec. Lanfrank und Anselm sind ihre anerkannten Häupter. In allen Klöstern und Stiftern sitzen Schüler von ihnen, die ihnen nicht nur die übliche formale Bildung, sondern auch ihr theologisches Wissen und die Fähigkeit verdanken, an dem Aufschwunge der Theologie als urteilsfähige Zuschauer oder als rüstige Mitarbeiter teilzunehmen. Und da sie nicht nur die grössten Lehrer, sondern auch die angesehensten Schriftsteller ihrer Zeit sind, so bestimmen sie naturgemäss auch die Stellung der gesamten normännischen Geistlichkeit in allen theologischen Streitfragen, wie auch den Charakter der allgemein von ihr anerkannten Anschauungen, zumal ihre Theologie im Gegensatze zu der Berengarschen Schule die energische Beteiligung an der wissenschaftlichen Arbeit mit einer streng kirchlichen Haltung zu vereinigen weiss. Wir gewinnen daher aus ihren Werken, vorab den Werken Anselms, ein deutliches Bild von den Bestrebungen und von den Anschauungen der damaligen

normännischen Theologen. Im Vergleiche mit ihnen muss es mithin am deutlichsten sich zeigen, ob und inwiefern unser Autor als Theologe unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten eine besondere Stellung einnimmt.¹⁾

1. Bei einem solchen Vergleiche fällt zunächst auf, dass unser Autor, so viel er auch theologisiert, immer ohne eine Spur tieferen Interesses an den Problemen vorübergleitet, welche seine Landsleute am meisten beschäftigen. Zu der Kontroverse über das Abendmahl, welche in den fünfziger und sechziger Jahren die ganze normännische Kirche lebhaft bewegte²⁾, hat er nicht das Wort ergriffen; was er gelegentlich über das Sakrament äussert³⁾, zeigt, dass ihm der Streit nicht unbekannt ist, aber bewegt sich durchaus im Geleise der herkömmlichen realistischen Vorstellungen.⁴⁾ Ebenso wenig scheinen ihn, so oft er auch vom Gottmenschen handelt, die theologischen Probleme, welche Anselm im Anschlusse an Augustin, den summus auctor des ganzen Zeitalters⁵⁾, mit Eifer und Glück behandelt⁶⁾, besonders angezogen zu haben, geschweige denn dass sich irgendwo bei ihm das Bedürfnis verräte, die kirchlichen Dogmen in der Art Anselms im *cur Deus-homo*⁷⁾ unter einem zentralen Gedanken zusammenzufassen. Die Fragen, die ihn besonders interessieren, sind dagegen: ob die Taufe oder die Firmung, die Taufe oder der ordo das höhere Sakrament⁸⁾ sei, woher die Schlüsselgewalt stamme⁹⁾, der Nutzen der Totenmessen u. s. w., also durchweg Fragen zweiten Ranges, die wie Schulthemata an-

¹⁾ Vor allen Anselms Werke sind hierzu im Folgenden benutzt, aber auch das *elucidarium* des Honorius von Autun, das, wie ich oben S. 171 n. 2 bemerkt habe, aufs stärkste von Anselm abhängig ist: es ist das erste vollständige mittelalterliche Compendium der Dogmatik und giebt eine deutliche Vorstellung von dem common sense der normännischen, bez. französischen Theologen in dogmatischen Fragen. Immerhin noch die beste Ausgabe davon ist die von Giles in *Opera Lanfranci* II, 200—298.

²⁾ Vgl. oben S. 20—23.

³⁾ Lib. III. 653, 10 nr. 23 b im Abendmahlsopfer findet täglich Entsühnung der ganzen Welt statt; vgl. auch 681, 10.

⁴⁾ Vgl. Honorius I, 28, S. 228 f.

⁵⁾ Vgl. die indices der *Libelli de lite*.

⁶⁾ Vgl. *de concordia praesc. Dei cum lib. arb.*, *de voluntate Dei*, *de fide Trinitatis*, *de processu s. Spir.*, das *Monologium* und *Proslogium*; auch Honorius I, 1—3, 16—18. II, 3—5, 9. S. 201—203, 216—220, 238—241, 245—247.

⁷⁾ Nr. 14.

⁸⁾ Nr. 24 d.

⁹⁾ Nr. 23 b.

muten, ja, wie läppische Einfälle eines müssigen Kopfes, und nur durch die daran sich knüpfenden merkwürdigen Folgerungen für den Leser einiges Interesse gewinnen. Wir ersehen daraus zur Genüge: für die höchsten Fragen der Dogmatik besitzt unser Autor kein ausgesprochenes Interesse, und für die Dogmengeschichte sind daher die Traktate ohne Bedeutung.

2. Zeigt er somit für die speziellen Probleme der Beccer Schule kein Interesse, so lässt sich viel Gemeinsames nachweisen in den theologischen Anschauungen, welche er mehr gelegentlich als Prämissen und allgemein anerkannte Voraussetzungen in der Beweisführung verwertet. Wir bemerken darin aufs deutlichste die verschiedenartigen Einflüsse und Strömungen, welche die theologische Unterweisung zu dieser Zeit beherrschen: 1. den alles überwiegenden Einfluss Augustins, 2. biblische Reminiszenzen, 3. den Einfluss jener beiden disparaten Vorstellungskreise, die vereint den religiösen Charakter des vulgären Katholizismus bestimmen, der moralistisch-juristischen Betrachtungsweise der Religion als eines Lohnverhältnisses zwischen Gott und Mensch und des hierarchischen Kirchenbegriffs und der damit zusammenhängenden Auffassung der Sakramente als Vehikel und Erzeuger göttlicher Kräfte und Güter.

Von Augustin stammt zunächst, wie bei Anselm, fast das gesamte Begriffsmaterial, womit er arbeitet: der Begriff der Sünde¹⁾, der Erbsünde²⁾, des Gesetzes Gottes³⁾, die Bestimmung des Erlösungszweckes als *reparatio damni angelici*⁴⁾, des Heilsgutes als *fructus Dei*⁵⁾, der Gegensatz „Natur“ und „Gnade“⁶⁾, die verschiedenen Definitionen der Kirche⁷⁾, der Sakramentsbegriff⁸⁾, der Unterschied zwischen *res* und *virtus sacramenti*⁹⁾, die Anschauung,

¹⁾ 647, 1—5; vgl. Honorius II, 1. I, 15, S. 215 f. 236 ff.

²⁾ 650, 35. 651, 1—5. vgl. Honorius II, 11—14, S. 247—252.

³⁾ 647, 5.

⁴⁾ 647, 15. 648, 5.; vgl. Honorius I. 11, S. 209; ein unzählig oft wiederkehrendes Theologumenon. Es findet sich sogar in den Arengen königlicher Urkunden vgl. Hist. of York III, 21 eine Urkunde Wilhelms II. Rufus.

⁵⁾ Vgl. Honorius III, 8, S. 277 und öfter.

⁶⁾ Unzählig oft auf S. 662—679.

⁷⁾ 1. ethisch religiöser Begriff *congregatio fidelium in una domo in una fide, spe, caritate consistentium* 663, 15; 2. hierarchischer Kirchenbegriff z. B. 660, 30 f., 3. prädestinatianisch: *ecclesia = electi* vgl. 687.

⁸⁾ *sacrum signum* 653, 10.

⁹⁾ Nr. 14.

dass die Taufe nur die Erbsünde tilge¹⁾, und die übrigen Sakramente auf Erneuerung der Taufgnade abzielen.²⁾ Aus dem Studium Augustins ist ferner der grosse Einfluss zu erklären, welchen die Prädestinationslehre auf sein Denken ausübte.³⁾ Auch Anselm hat sich bekanntlich eingehend mit diesem Lehrstücke beschäftigt.⁴⁾ Aber während er immer bemüht ist, das religiöse Postulat der göttlichen Alleinwirksamkeit mit dem ethischen der Willensfreiheit in Einklang zu bringen, reproduziert unser Autor die schroffsten Gedanken des grossen Afrikaners in schroffster Form. Er redet nicht nur von *electi* und *reprobi*, von *praedestinati ad vitam* und *praedestinati ad mortem*, sondern im Anschlusse an 1. Joh. 3, 10 von *fili* Dei, die eigentlich der Sakramente entbehren können, und *fili* diaboli, *membra Christi* und *membra diaboli*.⁵⁾ Neben das *corpus Christi* tritt somit in fast gnostischer Weise bei ihm ein *corpus diaboli*, neben die *ecclesia Christi* die *ecclesia Satanae*, die ebenso unwiderruflich und von Anbeginn aller Zeiten dem Teufel unterworfen und verbunden ist, wie die Gemeinde der Erwählten Gott und Christo. Da nun ferner der ganze Weltlauf im *paradigma*, im Bilde, von aller Ewigkeit her im Ratschlusse Gottes gegeben sein⁶⁾ und seitdem mit naturgesetzlicher Notwendigkeit, wie ein Uhrwerk, sich abspielen soll⁷⁾, so bleibt dem Menschen nur die Rolle eines *minister*, eines Werkzeuges des göttlichen Willens.⁸⁾ Es müsste mithin folgerecht — worauf auch die Identifizierung der *electi* mit den *sancti* und *immaculati*⁹⁾ und der *reprobi* mit den *indigni*¹⁰⁾ hindrängt, — zu-

¹⁾ 651.

²⁾ Nr. 14. Der Begriff des Sakraments wird in nr. 2, c. 2 ganz allgemein gefasst: Taufe, Abendmahl, die 8 Grade der Seligkeit, die ihnen entsprechenden 8 kirchlichen *ordines*, die *consecrationes* und *benedictiones* der Bischöfe. In nr. 12, 1 bezeichnet er als solche nur 2: Taufe und Abendmahl, auch dieser weitere und engere Gebrauch des Begriffs entspricht der augustinischen Tradition vgl. Aug. contra Faustum 19, 16. epist. 54, 1. — Auch die Ehe wird nach Augustin von dem Autor als Sakrament bezeichnet 646, 40, ebenso die Ordination vgl. 662—679, die Confirmation 654, 80. Die *unctio* kommt nicht vor.

³⁾ Vgl. 647 f., 651, 10—35. 687, 20—40; auch 661, 25 f., 681, 40. nr. 24. c. 14. 18. nr. 23 b, 30, c. 4.

⁴⁾ Vgl. de concordia praesi. Dei cum libero arbitrio, de libero arbitrio, de casu diaboli.

⁵⁾ Besonders deutlich 681, 40. 687, 20—40.

⁶⁾ 648, 5.

⁷⁾ 647, 30.

⁸⁾ 647, 35 und öfter.

⁹⁾ nr. 14, c. 4. 649, 15. vgl. Augustin de praed. I, c. 36.

¹⁰⁾ 649, 25.

mal der Unterschied zwischen *praescientia* und *praedestinatio Dei* dem Autor nicht geläufig ist¹⁾, wie die Rechtschaffenheit der *membra Christi*, so auch die Bosheit der *fili diabol*i vorherbestimmt gedacht²⁾, somit die vulgär-katholische Anschauung von einem Lohnverhältnis zwischen Gott und Mensch gänzlich eliminiert werden. Aber der Autor hütet sich, diese Konsequenz auszusprechen. Vielmehr zeigt schon die Betrachtung³⁾, dass der Mensch den vergeblichen Versuch machen könne, der göttlichen *praedestinatio* das *ministerium* zu versagen, dass er durchaus nicht geneigt ist, jene moralistischen Vorstellungen von Leistung, Verdienst, Lohn aufzugeben, und an anderen Stellen bekennt er sich ebenso unzweideutig zu denselben, wie sonst zur Lehre von der Prädestination. Neben dem schroffen Augustinismus steht also bei ihm der herkömmliche Glaube an die Werke, neben dem prädestinatianischen Kirchenbegriff: die Kirche = *numerus electorum*⁴⁾, die Vorstellung, dass *secundum vitae merita et virtutis excellentiam* eine Rangordnung am *corpus Christi* stattfinde⁵⁾, ohne dass er, wie Anselm, nach dem von Augustin selber gegebenen Beispiele, auch nur einen Versuch macht, zwischen den widerspruchsvollen Formeln wenigstens äusserlich eine Vermittlung herzustellen. Unter diesen Umständen kann es nicht Wunder nehmen, dass neben jenen beiden sich ausschliessenden Vorstellungskreisen gleich widerspruchsvoll immer noch ein dritter einhergeht, die vulgär-katholischen Anschauungen von der Kirche als der hierarchisch-verfassten Heilsanstalt, wonach die sichtbare Kirche und das Reich Gottes sich decken, und nicht die Gnadenwahl oder das Verdienst, sondern die von der Hierarchie verwalteten Sakramente bei der Erwerbung des Heils die erste Rolle spielen⁶⁾; und zwar finden sich diese Vorstellungen bei ihm in Verbindung mit einem Begriffe vom Heilsgut, der uns in dieser Gestalt weder bei Augustin noch bei konservativen Theologen des 11. Jahrhunderts, wie Anselm, begegnet. Nach Anselm ist das Heil letztlich die Ver-

¹⁾ Vgl. Aug. de lib. arb. 3, 4, 11.

²⁾ Was nach Anselm in gewisser Weise zu denken ist, de concordia etc. quaestio II, c. 2 — S. 649 erklärt der Autor mit Augustin das Böse aus göttlicher Zulassung.

³⁾ 647, 25. 648, 1. 652, 45.

⁴⁾ 687, 50.

⁵⁾ 653, 40 f. und öfter.

⁶⁾ Dies die Anschauung, welche dem ganzen Traktat 662—679 zu Grunde liegt.

setzung in den Stand der Engel oder die *contemplatio Dei*, auf welche der Christ nach der Entsühnung durch den Gottmenschen durch die Sakramente vorbereitet wird und, auf die er durch Glauben und Werke einen Anspruch erwirbt.¹⁾ Auch unser Autor hat im Anschlusse an die Prädestinationslehre mehrfach diese Anschauung vertreten.²⁾ Aber überall da, wo er über die Gnadengüter handelt, welche der Christ durch Taufe und Abendmahl erhält, betrachtet er als eigentlichen Inhalt des Heils die *participatio divinae naturae Jesu Christi*³⁾, die Vergottung, und denkt sich als deren Wirkung nicht bloss, wie Augustin bei der *gratia infusa*, die Tilgung der Sünden, den Besitz des heiligen Geistes, das neue Leben in Christus und mit Christus, sondern im eigentlichen Sinne die Mitteilung einer höheren *φύσις*. Wir haben hier also unfraglich den altkatholisch-hellenistischen Heilsbegriff vor uns. Und er begegnet uns bezeichnender Weise in Verbindung mit der Sakramentslehre. Das ist bezüglich des Abendmahls nicht weiter befremdlich. Gerade im Zusammenhange damit ist er immer wieder in der kirchlichen Theologie aufgetaucht, und klingt auch mehrfach bei den Theologen des 11. Jahrhunderts, z. B. bei Anselm, an.⁴⁾ Aber in Verbindung mit der Taufe⁵⁾ findet er sich bei keinem anderen Theologen dieser Zeit, und ist er auch nicht bei den Schriftstellern zu ermitteln, welche unser Autor sonst fleissig benutzt hat. Es liegen hier also wohl alte Überlieferungen vor, die weiterer Forschung bedürfen, wenn es auch nicht aus-

¹⁾ De fide Trin. cap. 3. Cur Deus homo I, cap. 16. De conc. praese. Dei cum lib. arb. cap. 4. Oratio 19. Medit. XIV, 6. XVII.

²⁾ Siehe oben S. 207 n. 3.

³⁾ In Verbindung mit der Taufe Lib. 651, 40: Chr. electos divinitatis suae participes ac per hoc deos fecit 652, 40: quis rectius fiat particeps divinae benedictionis quam particeps suae divinitatis. In 24c: Ab hoc nomine denominatur christianus, ut, sicut Dei filius hoc nomen quod est Christus accepit propter gratiae et totius sanctitatis plenitudinem, ita et adoptionis filius eiusdem nominis participationem accipiat — propter eiusdem gratiae et sanctitatis participationem, per quam fit, ut etiam gloriae Christi assequatur communionem et divinitatis participationem. nr. 14: hoc effectum induimus Christum et divinae naturae facti sumus participes. — In Verbindung mit dem Abendmahl Lib. 654, 20: Ad hoc manducamus et bibimus, ut Chr. in nobis manentem habeamus, participes facti non solum gratiae, sed etiam divinae ipsius naturae; vgl. auch 667, 1: participes facti divinae gratiae et naturae.

⁴⁾ Epist. IV, 107.

⁵⁾ Vgl. die Vorstellungen des Honorius über die Heilswirkungen von Taufe und Abendmahl I, 28, S. 229. — Durch die Taufe werden wir mit Christus begraben, der Sündenschuld ledig (II, 30, S. 267), durch den Genuss der Eucharistie dem corpus mysticum Christi inkorporiert.

geschlossen ist, dass von dem Autor selber diese Verwendung des Gedankens herrührt. Die analogen Ideen in der Abendmahlslehre und Schriftstellen, wie 2. Petr. 1, 4. 9, sowie die öfter angezogenen paulinischen Sätze über die Taufe und die Teilnahme der Gläubigen an dem Leben, an der *δόξα* des erhöhten Christus¹⁾, welche sich ohne Schwierigkeit im Sinne einer *participatio divinae naturae Christi* deuten lassen, könnten ihn wohl dazu veranlasst haben. Man sieht mithin schon bei diesem unbedeutenden Theologen des 11. Jahrhunderts, was in der Summa des Thomas in vollendeter Gestalt an den Tag tritt, dass die mittelalterliche Sakramentslehre nichts ist, als die Konsequenz der altkatholischen Grundauffassung vom Heil.

Ausser dieser durch Taufe und Abendmahl allen Christen ermöglichten *participatio divinae naturae* kennt der Autor noch eine andere Art von apotheosis, *deificatio*²⁾, die nur Priestern und Königen durch das heilige Salböl und die Konsekration zu teil wird. Er drückt sich nicht immer völlig klar darüber aus.³⁾ Aber man hat darunter wohl nicht die Mitteilung einer höheren Natur, sondern nur einer spezifischen Amtsgnade zu verstehen, kraft deren die Priester und Könige Gott auf Erden vertreten, das „Volk Gottes“, die Kirche, regieren, entsühnen, mit den Sakramenten versehen können und unbedingten Gehorsam und göttliche Unverletzlichkeit beanspruchen dürfen. Diese apotheosis ist also von der ersteren völlig verschieden, aber sowohl die Herkunft des Ausdruckes, wie der Vorstellung selber, wie wir später sehen werden, gleich dunkel, wie die Herkunft der Idee von der Vergottung durch Taufe und Abendmahl.

Allein neben dieser spezifisch katholischen Vorstellungen stossen wir namentlich in erbaulichen Betrachtungen⁴⁾ auch noch auf zahlreiche biblische Reminiszenzen, die allerdings wohl vielfältig aus

¹⁾ Rö. 6, 3 ff. Gal. 3, 26. 1. Cor. 6, 11. 1. Cor. 15, 47—49. Col. 3, 3—4. 1. Cor. 6, 15 bringt er in Verbindung mit der Taufe. Ob er schon unter dem Einflusse von Pseudo-Dionys oder Johannes Scotus steht, der durch den Berengarschen Streit wieder aus der Vergessenheit gezogen wurde? Vgl. *deificatio* Migne 122, 1080 (*ἁγίασμα* bei Dionys *ἐκκλ. ἱεραρχία* I, 3). Dionys wird überdies auch schon von Honorius von Autun zitiert, vgl. Libelli III, S. 60.

²⁾ Vgl. 662—679.

³⁾ So redet er von 667, 1 von *participatio divinae gratiae und naturae*; sonst immer von *deificatio ex gratia*.

⁴⁾ Vgl. vor allem nr. 30, c. 2 ff.

zweiter Hand, aus Augustin, stammen. Darnach ist das *adhaerere Deo* und das Einssein mit Gottes Geist das höchste Gut¹⁾, und dies Gut ist Besitz allein der von Gott Erwählten. Das unfehlbare Kennzeichen der Erwählung ist das Bleiben in der Liebe zu Gott und dem Nächsten²⁾, die Demut, die nicht das Ihre sucht, die Selbstverleugnung, die verzichtet auf allen irdischen Besitz, auf alle Augen- und Sinnenlust, der vernünftige Gottesdienst, der Wandel in den Fusstapfen Christi. Diese Liebe ist das Band der Gemeinschaft zwischen Christus, Gott und den *membra Christi*, sie ist darum das eigentliche Charakteristikum der Kirche³⁾, welche durch Christi Liebesthat begründet ist und durch das Gebot der Liebe die Erneuerung der Menschen bewirkt und das Abthun des alten Adam, das Anthun des neuen, himmlischen Menschen, den Wandel in den Fusstapfen Christi ermöglicht.⁴⁾ Allein die Aneinanderreihung von Bibelsprüchen ist noch kein Verständnis des biblischen Christentums. Die psychologisch widersinnige Behauptung, dass das neue Gebot der Liebe die Umwandlung in den neuen Menschen bewirke, zeigt, dass der Autor weder die Bibel, noch Augustin verstanden hat. Das Evangelium im Evangelium tritt bei ihm zurück. Vom Glauben ist nie die Rede, und die Liebe ist nicht wie bei Augustin die Wirkung einer göttlichen Kraftmitteilung, sondern die eigene That des Menschen auf Grund eines göttlichen Gebotes, d. i., wie die biblischen Gedanken von der Taufe im Sinne des altkatholischen Heilsbegriffs, so werden die biblischen Gedanken von der Liebe nur verwertet im Sinne der katholischen Anschauungen von dem Verdienste und den Werken.

3. Es sind also letztlich drei grundverschiedene Vorstellungskreise, innerhalb deren sich in der Hauptsache das theologische Denken unseres Autors bewegt: der spezifisch-augustinische, dessen Centrum die Prädestinationslehre, der moralistisch-juristische, dessen Mittelpunkt die Idee eines Lohnverhältnisses zwischen Gott und Mensch, und der hierarchisch-sakramentale, dessen Hauptgedanken die Auffassung des Heils als Vergottung bildet. Eine Ausgleichung

¹⁾ 1. Cor. 6, 17 ist der Lieblingsspruch des Verfassers.

²⁾ 1. Joh. 3 und 4 liegen zu Grunde — vgl. 30, c. 4.

³⁾ Vgl. Aug. de unitate eccl. 2, 2; Honorius I, 27, S. 228.

⁴⁾ 30, c. 2 *innovat audientes et vestutatis excludit vitium. Exuit veterem hominem etc.*

der zwischen ihnen bestehenden Differenzen hat der Autor nie versucht. Er gelangt daher je nach dem Schema, in welchem er denkt oder auch, je nach dem die Polemik es zu erfordern scheint, zu den eigentümlichsten Konsequenzen und verwickelt sich in die sonderbarsten Widersprüche. Das tritt sehr auffällig zu Tage in seinen merkwürdigen Betrachtungen über die Schlüsselgewalt, das Verhältnis von Taufe und Konfirmation, Taufe und ordo, die Bedeutung des ordo, die auch für die Geschichte der Sakramentslehre nicht ohne Interesse sind und zugleich die Art, in der der Autor theologische Probleme behandelt, vortrefflich charakterisieren.

A. Die bischöfliche Schlüsselgewalt¹⁾, führt er hier aus, wird in der Regel auf Petrus zurückgeführt. Aber nach Joh. 20, 22 hat sie der Herr auch principaliter den übrigen Aposteln übertragen. Da sich indes im Evangelium nichts von einem Auftrage des Herrn an die Jünger findet, auch andere damit zu betrauen, so kann man sie auch nicht von diesen herleiten, sondern muss annehmen, dass sie der Herr nicht den Aposteln als Aposteln, sondern den Aposteln als Vertretern der Gemeinde der Gläubigen zugeeignet hat. Der Kirche also steht principaliter die Schlüsselgewalt zu, als ihre Mandatare üben die Bischöfe, sofern sie zu den Erwählten gehören, dieselbe aus.

Die erfolgreiche Ausübung dieser Gewalt ist aber bedingt²⁾
 1. durch die religiöse Beschaffenheit derer, an denen sie ausgeübt wird; die reprobī vermag der Bischof nicht zu lösen, die electi nicht zu binden, ja die Exkommunikation eines Erwählten ist an sich selbst verdamulich; 2. durch die sittliche Beschaffenheit dessen, der sie ausübt: die Sentenz eines Mietlings oder Räubers, d. i. eines schlechten und nachlässigen oder nicht ordnungsgemäss erhobenen Priesters ist wirkungslos. Denn ein solcher besitzt gar nicht die Schlüsselgewalt. Also die Würdigkeit des betreffenden Bischofs ist ein sicherer Massstab für den Exkommunizierten, ob er das über ihn verhängte Urteil beachten soll oder nicht.

Ich brauche nicht erst eingehend nachzuweisen, dass die genannten Bedingungen sich völlig ausschliessen: sie gehen auf 2 grundverschiedene religiöse Schemata zurück, die erste auf das

¹⁾ Vgl. nr. 24d., nr. 6, 1, auch nr. 2, c. 5.

²⁾ Vgl. ausser den obigen Stellen auch 681, 40.

prädestinatianische, wonach die Schlüsselgewalt letztlich nur einen deklaratorischen, nicht einen jurisdiktionellen Charakter an sich trägt, die zweite auf das vulgär-katholische, wonach sie thatsächlich Verdammung und Vergebung zu wirken vermag.¹⁾ Nur wird das letztere wieder durchbrochen durch die ganz an den vor-augustinischen Sakramentsbegriff gemahnende Betrachtung über die Würdigkeit der Sakramentsverwalter. Diese Betrachtung ist hier um so merkwürdiger, als die Darlegung über die Herkunft der Schlüsselgewalt und ihre Bedingtheit durch die Prädestination aus Augustin geschöpft ist.²⁾ Also ganz konsequent folgt unser Autor, wie wir auch schon an anderen Orten sahen, nicht der Autorität des grossen Afrikaners und noch weniger der herrschenden Orthodoxie. Anselm z. B. würde beinahe alles, was er sagt, verdammt haben³⁾: die Betrachtung über die Würdigkeit der Ministranten als patarinische Häresie⁴⁾, die übrigen Sätze zum mindesten als inkorrekt: denn nach der kirchlichen Lehre ist die Schlüsselgewalt vom Petrus den Aposteln übertragen⁵⁾ und wird von den Bischöfen nicht als Mandataren der Kirche ausgeübt, sondern zu eigenem Rechte besessen.⁶⁾ Auch kann darnach von einer Beschränkung derselben durch die göttliche Prädestination keine Rede sein.

B. Nicht minder steht zu der strengen Orthodoxie in Widerspruch, was der Autor in nr. 23 b über die Totenmessen ausführt. Da das Lamm Gottes im Abendmahlsopfer täglich für die Sünden der Welt dargebracht wird und dieselben tilgt, so muss man annehmen, dass die Welt sich täglich mit neuen Sünden befleckt. Aber eine solche Verschuldung ist undenkbar bei den Toten. Es erhebt sich somit ein von dem Autor freilich nach seiner Weise

¹⁾ Vgl. auch 672, 20 f., 678, 20.

²⁾ Er wird ausdrücklich citiert, vgl. Sermo 149, c. 6 Migne V, 802.

³⁾ Er handelt nicht ausdrücklich über die Schlüsselgewalt. Aber die Giltigkeit der Sakramente der indigni steht ihm fest vgl. Epist. IV, 107, Migne 159, 257 A. und I, 56, Migne 158, 1126 C. Charakteristisch ist die Entscheidung des Honorius. Die Binde- und Lösegewalt der mali sacerdotes besteht so lange, als sie nicht öffentlich von der Kirche ausgeschlossen sind. Das ist sehr undogmatisch aber äusserst praktisch und gut kirchlich geurteilt; vgl. I, 31, S. 233 f. Freilich ist auch Honorius nicht konsequent; vgl. I, 29—30, S. 230 ff. und meine Bemerkungen Lib. de lite III, 735 f.

⁴⁾ Vgl. Lib. III, 693, 5. 594, 10.

⁵⁾ Vgl. Gregor VII. Jaffé bibl. II, 454 ff.

⁶⁾ Vgl. den Autor selbst 672, 20 f.

nicht laut geäußelter Zweifel an dem Zwecke der Seelenmessen, der uns sonst nirgends in der theologischen Litteratur dieser Zeit begegnet.

C. Ebenso singulär sind die Betrachtungen über das Verhältnis der Taufe zur Firmelung und zum ordo.¹⁾ Die Firmelung wird in einem Briefe des Papstes Melchiades in der Pseudo-Isidora im Vergleiche zu der Taufe als das höhere Sakrament bezeichnet.²⁾ Gegen diese öfters von Kanonisten und Theologen³⁾ wiederholte Stelle wendet sich anscheinend unser Autor. Nach ihm steht die Firmelung an Bedeutung weit hinter der Taufe zurück. Denn 1. nicht sie, sondern die Taufe bewirkt die Mitteilung des heiligen Geistes. Und 2. wenn sie nur von Bischöfen vollzogen werden darf, die Taufe aber auch von gewöhnlichen Priestern, so ist doch nicht zu vergessen, dass nicht der Priester, sondern Christus selbst durch ihn als Mittelsperson die Taufe vollzieht.⁴⁾ Eine *res sacramenti*, eine wirkliche Bedeutung der Firmelung vermag der Autor überhaupt nicht zu ermitteln.

D. Ganz ähnlich beurteilt er, das Verhältnis der Taufe zur Priesterweihe.⁵⁾ Auch die Priesterweihe wird oft als das höhere Sakrament betrachtet. Aber während die Taufe dem Menschen die höchsten Gnadengüter mitteilt, ist die Priesterweihe nur eingeführt, um die Menschen zur Verwaltung der Sakramente geeignet zu machen, welche die Erneuerung der Taufgnade bewirken sollen. Sie setzt die Taufe voraus. Sie teilt kein Gnadengut mit, ist also nicht nötig zur Seligkeit. Auf Grund dieser Anschauungen hält der Verfasser die übliche Bezeichnung *Laie* für die Nichtpriester für unpassend und will sie durch die Bezeichnung *Christ* ersetzt wissen.⁶⁾ Denn *Laie* ist ein *nomen ignominiae*, das die Getauften mit allen Heiden teilen, *Christ* dagegen ein *nomen gloriae*, abgeleitet von dem Namen, der über alle

¹⁾ Nr. 14.

²⁾ I, c. 6 ed. Hinschius S. 245.

³⁾ Vgl. Ivo in der *Panormia* I, c. 114, Migne 161, 1069, Hugo von St. Victor de *sacr.* II, p. 7, (ed. 1506), S. 77, Petrus Lombardus, *Sententiae* l. 4. dist. 7, 2, Migne 192, 855 f.

⁴⁾ Vgl. dieselbe Auffassung bei Anselm *Epist.* IV, 113; Honorius I, 31, S. 233; sie geht auf Augustin zurück, findet sich dann auch in der unendlich oft zitierten Stelle des Paschasius Radbert de *corpore et sanguine Domini* c. 12; vgl. die *indices* der *Libelli*.

⁵⁾ Nr. 14. cap. 3. 5. Nr. 24b. *Lib.* III, 652 ff.

⁶⁾ Nr. 24b, c.

Namen ist, ein Ausdruck dafür, dass der Getaufte Miterbe der Glorie, der Heiligkeit, der Gottheit Christi und ohne äussere Zeichen clericus im Geiste und in der Wahrheit geworden ist. Der Autor bekennt sich also zu der Lehre vom allgemeinen geistlichen Priestertume der Getauften, ja, er erklärt dies allgemeine Priestertum für besser, höher, heiliger, als das fleischliche Priestertum, das nur als Typus und Symbol des geistlichen gelten könne, und vermag daher da, wo er von der Ordination besonders handelt, — in den merkwürdigen Betrachtungen über den Ursprung und die Bedeutung der bei der Priesterweihe gebräuchlichen Worte und Riten¹⁾ —, der sakramentalen Bedeutung derselben nicht gerecht zu werden. Wenn die Konsekrationsworte, führt er hier aus, an und für sich die Fähigkeit hätten, Leib und Blut Christ zu erzeugen, so könnten auch Laien das Abendmahl zelebrieren. Daraus, dass nur der Priester dies thun darf, folgt, dass er allein den Worten die umwandelnde Kraft mitzuteilen vermag. Nun kann dies der Priester wiederum nur, wenn er durch andere Worte vorher geweiht ist, Worte, die ihrerseits wieder diese Eigenschaft durch den Bischof erhalten. Aber auch der Bischof muss erst auf besondere Weise geweiht sein. So kommt man letztlich zurück auf die Apostel. Unter ihnen befand sich entweder der erste Bischof, oder sie waren es, welche den ersten Bischof weihten. Nehmen wir also an, der erste Bischof erhielt seine Weihe von den Aposteln, so geschah dies doch sicherlich nicht mit den jetzt üblichen Worten. „Denn diese Worte waren damals noch nicht erfunden, noch auch dieser Konsekrationsritus, noch das Sakrament des Öls und des Chrismas. Ferner trugen auch die Apostel und ihre Ordinanden noch nicht die Tonsur, die, wie man sagt, Petrus allein zu tragen befahl.“ Nun ist klar, dass jeder Bischof mit den Worten konsekriert werden müsste, welche die Apostel gebrauchten. Denn dieselben stammten von dem Gottmenschen, dessen Worte allein die Macht haben, sakramentale Wirkungen hervorzubringen. Warum halten wir daher an den gegenwärtig gebrauchten Riten fest, obwohl wir Christus dabei nicht als Lehrer, Meister, Mitwirker haben? Denn wenn Christus nicht mit oder vielmehr in uns wirkt, da jedes Sakrament lediglich eine Wirkung der göttlichen Kraft ist und ohne Gottes

¹⁾ Nr. 18.

Weisung und Autorität keines eingesetzt werden kann“, hier gerade an der bedenklichsten Stelle, bricht der Satz ab, — „so sind die vollzogenen Riten wirkungslos“, — muss man wohl ergänzen.

Diese Meinung, dass die gebrauchten Riten nicht urchristlicher Herkunft sind, wird stark unterstützt durch die Thatsache, dass die Griechen durchaus andere kirchliche Gebräuche haben. Entweder sie oder die Lateiner oder auch alle beide irren.

Man entrinnt dem hierdurch erzeugten Dilemma nur, wenn man die konsekrierende Wirkung nicht den bei der Konsekration gesprochenen Worten zuschreibt. Denn dann müsste die Konsekration mit den Worten selbst aufhören. Aber sie kann auch nicht durch die verstandesmässige Erfassung des Wortsinnes bewirkt werden, denn dann wäre Konsekration überall da, wo die Worte begriffen werden. Endlich kann sie auch nicht mit den dabei verwandten Sachen in Zusammenhang stehen. Denn dann wäre sie überall da, wo die betreffenden Sachen sich befinden. Es bleibt mithin nur übrig Gott, selber unmittelbar die konsekrierende Wirkung zuzuschreiben. Es folgt aber daraus weiter, dass, wer Gott nicht hat oder verliert, auch nicht konsekriert ist. D. i. es giebt keinen character indelebilis, weil die Konsekration — wenigstens an dieser Stelle — rein religiös gefasst wird als Besitz Gottes. Infolgedes kennt der Autor auch sichere Kriterien des Konsekriertseins: Freiheit von Lastern und Sünden. Wo dieselbe nicht vorhanden ist, ist nicht die Rechtfertigung und Heiligkeit vorhanden, welche sich aus der Einwirkung Gottes auf den Menschen im Konsekrationsakte ergibt. Die Würdigkeit des Priesters ist mithin ein Kriterium für den sakramentalen Wert der von ihm vollzogenen gottesdienstlichen Handlungen.

Weiterhin folgt hieraus¹⁾, dass das Ritual für die Giltigkeit der Konsekration irrelevant ist. Das jetzt gebräuchliche ist nicht erfunden zur Mehrung und Vervollkommnung, sondern zur Verhöhnung und Herabsetzung der Religion und der Einrichtungen der Apostel.

Und endlich ergibt sich daraus²⁾, dass bei der Wahl eines Bischofs die Einholung des consensus des Volkes nicht nötig ist.

¹⁾ Nr. 13 b, non sunt inventa ad augmentum et perfectionem, sed ad eorum correctionem et suggilationem.

²⁾ 13 a.

Wenn nur „Gott“ einen zum Bischof erwählt! Dann kann der Betreffende, wie es zu den Zeiten der Apostel geschah, einer Gemeinde auch wider ihren ausgesprochenen Willen aufgedrungen werden.

Man sieht, sämtliche rechtliche und rituelle Erfordernisse der Ordination verlieren bei dieser Betrachtungsweise ihre Bedeutung. Dem Priestertum bleibt kein spezifischer character übrig. Denn was der Autor hier über die Ordination aussagt, entspricht vollkommen dem, was er andernorts über die Taufe ausführt: auch der Getaufte ist geheiligt und gerechtfertigt und besitzt Gott, d. i. ist konsekriert. Der kirchlich geweihte Priester unterscheidet sich also, sofern er überhaupt „konsekriert“ ist, in nichts von dem clericus im Geiste und in der Wahrheit. Die Ordination ist daher eigentlich überflüssig und mit ihr die ganze damit zusammenhängende kirchliche Rechtsordnung. In der That erklärt der Autor einmal in kühner Anlehnung an Gal. 5, 18¹⁾, wer vom Geiste getrieben ist, wie der Erwählte und der Getaufte, steht nicht unter dem kanonischen Rechte, und nimmt daher auch keinen Anstand die übliche Stufenfolge in der hierarchia ordinis als unzulässig zu bezeichnen, da sie die Ordnung nicht einhalte, welche Christus bei der Übernahme der verschiedenen ordines befolgt habe.²⁾ Allein auch hier muss man sich hüten, die freisinnigen Sätze zu überschätzen. Denn andernorts erkennt er die übliche Reihenfolge der ordines einfach als geltende Ordnung³⁾ an, zweifelt nicht an dem sakramentalen Charakter der Ordination, sondern behauptet, dass das hl. Salböl und die Konsekrationsriten Königen und Priestern besondere Kräfte mitteilen⁴⁾, und beugt sich ohne Widerspruch unter die Aussagen der auctoritates, der Väter und der Konzilien, aus denen das kanonische Recht abgeleitet ist.

Man hat also viele dieser den traditionellen Anschauungen zuwiderlaufenden Äusserungen nur *οἰκονομικῶς*, nicht *δογματικῶς* zu verstehen. Das erhellt meines Erachtens besonders aus der Art, wie er das Verhältnis der beiden Klassen von auctoritates, Schrift und Tradition, theoretisch bestimmt und beide praktisch verwertet. Er steht, wo es ihm zur Führung eines Beweises nötig

¹⁾ 655, 35.

²⁾ Nr. 19. nr. 11, c. 5.

³⁾ Vgl. nr. 2, c. 4.

⁴⁾ 662—679.

scheint, nicht an, zu erklären, die Schrift enthalte alle mandata und praecepta Dei, welche der Christ zu befolgen habe¹⁾, die traditio hominum sei für ihn nicht verbindlich²⁾, und als Geistesmensch sei er frei vom Gesetze, also auch vom kanonischen Gesetze³⁾; und er verwirft daher den Zölibat⁴⁾, den päpstlichen Primat⁵⁾, die päpstliche Auffassung vom Ursprunge der Schlüsselgewalt⁶⁾, weil sie aus der Schrift sich nicht begründen lassen. Aber ebenso häufig bezeichnet er auch die Väter als vasa et locutoria des hl. Geistes⁷⁾, stellt die 4 ersten ökumenischen Konzilien den 4 Evangelien zur Seite⁸⁾, betrachtet die Konzilien überhaupt als heilig, d. i. inspiriert⁹⁾, und argumentiert aus dem kanonischen Rechte, — obwohl er nicht allen einzelnen Satzungen derselben gleiche Bedeutung beilegt und vor allem zwischen allgemein verbindlichen und örtlich in ihrer Geltung beschränkten Verfügungen in ihm unterschieden wissen will¹⁰⁾, — in ganz derselben Weise, wie aus der Schrift. Er stellt also in diesen Stellen die Tradition auf eine Stufe mit der Schrift, ja, subordiniert, da er behufs Auslegung eines Schriftwortes immer ohne Weiteres auf die Väter rekurriert¹¹⁾, praktisch die Schrift der Tradition. Jener fruchtbare Grundsatz von der alleinigen Autorität der Schrift ist demnach zwar nicht bloss, wie bei anderen kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit, erbauliche Phrase¹²⁾, aber doch auch nicht mehr, als eine gelegentlich gebrauchte Waffe im Kampfe für gewisse von vornherein feststehende Überzeugungen.

4. So stellen sich in jedem der genannten Lehrstücke die Anschauungen des Autors als ein seltsames Gemisch von frei-

¹⁾ 646, 1 f. 687.

²⁾ 646, 1 f.

³⁾ 665, 35.

⁴⁾ 646 ff.

⁵⁾ 659 f., nr. 12, nr. 33.

⁶⁾ Nr. 24 c.

⁷⁾ 670, 35; vgl. nr. 11 c.

⁸⁾ 675, 36.

⁹⁾ 676, 25; vgl. nr. 11 c.

¹⁰⁾ Dies das Thema des sonst sehr unbedeutenden Traktates nr. 11.

¹¹⁾ Vgl. nr. 12, nr. 20, wo er zur Lösung des Problems der Zweischwerterlehre die Kommentare nachzuschlagen empfiehlt; nr. 30, c. 5, wo ohne Weiteres Augustin und Hieronymus zur Exegese von Matth. 6, 34 herangezogen werden.

¹²⁾ Vgl. Anselm Migne 158, 528 B.: nil utiliter praedicamus, quod sacra Scriptura non protulerit aut intra se contineat. Aber durch die mystische Auslegung lässt sich aus der Schrift alles gewinnen, was man braucht.

sinnigen und traditionellen Sätzen, ein Gewirre von biblischen, augustinischen und vulgär-katholischen Reminiszenzen dar. Das Gewirr lässt sich nicht auflösen durch die Annahme einer inneren Entwicklung seiner Anschauungen vom Traditionalismus zu einem selbständigeren, freieren Standpunkte, sondern ist nur psychologisch zu begreifen, als Folge einer Naturanlage des Autors, der durch geistige Zucht nicht in dem nötigen Masse die Wage gehalten wird: er ist ein vielseitig angeregter, freisinniger, aber kein systematischer Geist und entbehrt gerade der Bildungselemente, welche zur strafferen Ordnung seiner Gedanken am ehesten ihn hätten anleiten können, tieferer dogmatischer und kanonistischer Schulung. Seine theologischen Ausführungen haben daher etwas Unreifes und Halbschüriges an sich. — Aber trotzdem ist er auch als Theologe für den Historiker eine interessante Erscheinung. Die Äusserungen über die Prädestination, ferner die Lehre von der *participatio divinae naturae* Jesu Christi und die Aussagen über die Schlüsselgewalt, das allgemeine Priestertum, die Nichtverbindlichkeit des kanonischen Rechtes, die alleinige Autorität der Schrift, sowie die Zweifel an der Zweckmässigkeit der Seelenmessen finden sich in dieser Form bei keinem seiner Zeitgenossen wieder und sind vor allem im Munde eines Normannen erstaunlich: denn in der Normandie herrschte die Beccer Schule, also eine durchaus kirchlich gerichtete Theologie. Ja, manche seiner Sätze erinnern auf den ersten Blick an ähnliche Äusserungen der Reformatoren. Aber abgesehen davon, dass ihnen immer anderslautende Behauptungen gegenüberstehen, verbindet er immer damit einen anderen Sinn, als Luther und seine Mitkämpfer. So betrachtet er, wo er von der alleinigen Autorität der Schrift redet, dieselbe nicht religiös als Zeugnis von den Thaten Gottes zum Besten der Menschheit, sondern als Gesetzbuch der Christenheit. So kennt er nicht ein allgemeines Priestertum der Gläubigen, sondern nur ein allgemeines Priestertum der Getauften; nicht der Glaube und die sündenvergebende Gnade, sondern die Prädestination, das Verdienst, die Sakramente sind für ihn die entscheidenden religiösen Begriffe, und die Prädestinationslehre ist bei ihm nicht der metaphysische Ausdruck für die Überzeugung (*Sola gratia redemptus sum*), sondern — lediglich eine von der Schule her festgehaltene Erinnerung an Augustin, die, da ihr die Beziehung auf die christliche Erlösungsidee fehlt, kaum

mehr ist, als die christliche Formel für einen reinen Fatalismus. Er steht also religiös durchaus auf einem anderen Boden, als die Reformatoren, ja ist von diesen durch eine tiefere Kluft geschieden, als die Beccer Schule und ihr berühmtes Haupt, Anselm von Canterbury. Denn wenn dieser auch nie zu solchen freisinnigen Äusserungen sich verstiegen hat, so hat er doch, erfüllt von der Wärme und Innigkeit der neuen Mönchsfrömmigkeit und genährt von dem Geiste Augustins, ein ungleich klareres Verständnis des Evangeliums gewonnen.

Anders steht es mit den kirchenpolitischen Anschauungen unseres Autors; hier lernen wir ihn von seiner originellsten Seite kennen. —

Fünftes Kapitel.

Die Stellung des Autors zu den kirchenpolitischen Kämpfen seiner Zeit.

Das Zeitalter, dem die Traktate angehören, wird beherrscht von der machtvollen Persönlichkeit Gregors VII. und den Kämpfen, welche sein Reform- und Herrschaftsprogramm in der ganzen abendländischen Welt entzündet. Insoweit die normännische und englische Kirche in sie verwickelt wurde, hat auch unser Autor sich daran beteiligt. Der Gegensatz gegen Gregor und seine Bestrebungen hat ihn wahrscheinlich erst zum Schriftsteller gemacht, sicher erst die charakteristischen Eigenschaften seines Geistes, seine Kühnheit, seinen radikalen Freisinn, seinen kritischen Scharfblick zur vollen Entfaltung gebracht.

Die Themata, die ihn von den kirchlichen Zeitfragen vorzugsweise beschäftigen, sind 1. der Zölibat, 2. der Ausschluss der Priestersöhne von den Weihen, 3. das kirchenpolitische Hauptproblem dieser Zeit, das Verhältnis von Kirche und Staat, und 4. die Stellung und die Ansprüche des Papsttums in der Kirche.

I. Der Zölibat.

Der Zölibat bildet den Gegenstand der Erörterung in Traktat nr. 24, Lib. III, 645 — 648. Das Verbot der Priesterehe, führt der Autor hier aus, stammt nicht von Gott, sondern ist nur menschliche Vorschrift, deren Beobachtung durchaus nicht heilsnotwendig ist. Denn es findet sich davon keine Spur im alten und neuen Testamente, die doch alles enthalten, was Gott den Menschen vorschreibt. Ja, im Gegenteil!

die heilige Schrift gebietet dieselbe. (1. Tim. 3, 2.) Sie ist also nicht Ehebruch in dem Sinne, dass der verheiratete Priester als Gatte der Kirche und eines irdischen Weibes in Doppelehe lebe. Denn die Kirche ist nicht die Braut des Priesters, sondern Christi. Allerdings stellt Paulus 1. Cor. 7, 2 die Ehelosigkeit als wünschenswert hin. Aber wie alle Menschen, so haben auch die Priester nur zum Teil die Gabe der Enthaltbarkeit. Wem sie nicht verliehen ist, dem bleibt nur übrig zu huren oder zu heiraten. Die Priesterehe ist also 1. nach Paulus und Augustin gerechtfertigt als Korrektiv gegen die zwar sündliche, aber unwiderstehliche Macht der natürlichen Sinnlichkeit, sodann aber auch als Veredlung der natürlichen Fruchtbarkeit, als welche sie ein dreifaches Gut bewirkt: 1. Treue unter den Ehegatten, 2. Nachkommenschaft, die mit Liebe zu empfangen, mit Güte zu ernähren, gewissenhaft zu erziehen ist, 3. sakramentale Unauflöslichkeit. Diese Segnungen sind ihr eigen kraft des ewigen göttlichen Gesetzes. Und da nun nach Augustin alles, was gegen das ewige Gesetz verstösst, Sünde ist, das ewige Gesetz aber eine göttliche Willenserklärung, die die Naturordnung aufrechtzuerhalten befiehlt, so ist das Zölibatgesetz eine Sünde. Es ist als Sünde ferner noch aus dem Grunde zu bezeichnen, weil seine Urheber den Glauben an die Allmacht der göttlichen Gnadenwahl in Frage stellen, indem sie naturgemäss in den Abkömmlingen der Priester nicht Berufene, Bürger des oberen Jerusalems und Ersatzleute für die gefallenen Engel erblicken können. Wenn also das himmlische Jerusalem sich auch, wie der Verfasser annimmt, aus Priesterkindern ergänzen soll, so bewirkt das Verbot der Priesterehe, dass die obere Stadt nicht vollendet wird. Es ist also eine Sünde gegen die göttliche Prädestination, die alles, was geschieht, also auch die Geburt der Priestersöhne, in der Ordnung, in der es geschieht, von aller Ewigkeit her vorher bestimmte, wie auch gegen das obere Jerusalem. Das thatsächliche Vorhandensein von Priestersöhnen ist mithin ein Beweis für das Existenzrecht derselben. Auch die Priester haben folglich von Gott das ministerium der Zeugung. Würden sie sich dem entziehen, so würden auch sie sündigen gegen Gott und das obere Jerusalem. Also das Zeugen ist gut, nur muss es geschehen mit der Absicht der Zeugung, nicht zur blossen Befriedigung der Sinnenlust. Ferner aber: gesetzt alle Eheleute wären enthaltsam, wo wären

dann die Jungfräulichen und Heiligen, die die Zahl der Engel ergänzen? Also schon um der Erzeugung solcher Heiligen willen ist die Ehe gut. Allerdings ist es für einige geboten, jungfräulich und enthaltsam zu bleiben. Es sind die, welche Gott hierzu vorherbestimmt hat. Was bietet aber den Erkenntnisgrund für den einzelnen, ob er zur Ehe oder Virginität berufen ist? Das ist das Wort, das Gott dem einzelnen in sein Herz sät, d. i. der Trieb, die Sehnsucht, das Bedürfnis, von dem er sich beherrscht fühlt.

Wie die übrigen Verteidiger der Priesterehe, so knüpft auch unser Autor an 1. Tim. 3, 2 an und wendet ohne weiteres auf dieselbe an, was Paulus und Augustin über die Ehe als solche sagen.¹⁾ Auch die paulinische Auffassung der Ehe als Korrektiv gegen die natürliche Sinnlichkeit, teilt er mit der grossen Schar der übrigen Publizisten. Aber er bleibt bei dieser negativen Würdigung nicht stehen, sondern schreibt der Priesterehe auch positive Segnungen zu, erblickt in ihr ebenso einen Bestandteil der göttlichen Naturordnung, wie in der Laienehe, und bezeichnet das Zölibatsgesetz und den Zölibatszwang demgemäss als Sünde.²⁾ Er berührt sich in diesen Gedanken vielfach mit dem auch in Frankreich nicht unbekannten Briefe des Pseudo-Udalrich de continentia clericorum, der ihm jedoch kaum im Originale zu Gesicht gekommen ist.³⁾ Völlig neu aber innerhalb der ganzen Zölibatslitteratur ist 1. die Rechtfertigung der Priesterehe durch den Hinweis auf die göttliche Prädestination, welche auch die Priestersöhne einschliesse, und neu wenigstens in dieser Schärfe 2. das praktische Ergebnis⁴⁾, wozu er schliesslich gelangt: die Entscheidung über Ehe und Ehelosigkeit ist Gewissenssache der einzelnen Priester, sowie die damit zusammenhängende Betrachtung, dass unter Umständen, wofern der betreffende nicht über das *donum continentiae* verfüge, die Ehelosigkeit als Sünde zu betrachten sei. Die Schrift, die sich auch dadurch auszeichnet, dass viele der herkömmlichen Beweisstücke der Antigregorianer fehlen, reiht sich somit ebenbürtig dem Briefe des Pseudo-Udalrich

¹⁾ In Betracht kommen die von unserem Autor benutzte Schrift *de bono coniugali*, *de continentia*, *de virginitate*, *de nuptiis et concupiscentia*, vgl. Reuter, August. Studien 416 ff.

²⁾ Vgl. über die ganze Frage Mirbt 239—342.

³⁾ Lib. I, 255—260, vgl. Mirbt 326.

⁴⁾ Ähnliche Stellen über die Unsittlichkeit des Zölibatszwanges a. a. O. 257 f., Sigebert von Gembloux Lib. II, 446.

an und ist fortan mit diesem an erster Stelle unter den anti-gregorianischen Apologien der Priesterehe zu nennen.

II. Die Ordinationsfähigkeit der Priestersöhne.

Diese schroffe Stellung gegenüber dem Zölibatsgesetze scheint der Autor nicht Zeit seines Lebens festgehalten zu haben. In einer jüngeren Schrift über eine eng damit verknüpfte Frage, die Ordinationsfähigkeit der Priestersöhne, redet er kurzweg, obwohl er aller Wahrscheinlichkeit nach die Priestersöhne überhaupt im Auge hat, von Söhnen von Priestern und Konkubinen. Er bequemt sich also hier, wenigstens äusserlich, dem kirchlichen Verdammungsurteile der Priesterehe an, vielleicht nur um desto ungehinderter für die Priestersöhne eintreten zu können. Warum sollen die Priestersöhne, fragt er, nicht Priester werden?¹⁾ „Damit, so behauptet man, die Menschen aufhören zu huren und in den Spuren eines reinen Lebens wandeln, in denen sie rascher zum Himmelreich zu gelangen vermögen.“ Als ob es zu diesem Ziele nicht bessere und gangbarere Wege gäbe! Und ferner: Warum verfügt man nicht ähnliches in betreff der Söhne von Mördern, Dieben und desgleichen? Warum unterscheidet man wenigstens nicht unter diesen Priesterkindern zwischen Erwählten und Verworfenen? Nur den ersteren darf man, versteht sich, das Wort reden. Man wird damit noch nicht zum Anwalte der Hurerei. Man verwirft nur nicht zugleich mit der Hurerei das Gute, was Gottes Allmacht selbst dadurch zu bewirken vermag. Denn Eheliche und Uneheliche haben 1. gewisse natürliche und 2. gewisse Gnadengüter mit einander gemein. Die echte und die wilde Ehe sind vom natürlichen Standpunkte aus betrachtet einander gleich. Der zwischen beiden bestehende Unterschied ist nicht in der Naturordnung oder in einer göttlichen Satzung begründet, sondern beruht auf menschlicher Einrichtung, menschlichen Gesetzen, denen die wilde Ehe nicht genügt. In beiden bildet demgemäss Gott Menschen nach seinem Bilde; beide haben teil an dem Ehesegen Gen. 1, 22. Aus beiden gehen Heilige hervor, wird der Bestand der Kirche vermehrt und das himmlische Jerusalem mit Bürgern versehen. Denn die Eltern sind nicht die Erzeuger, sondern nur die Gehilfen Gottes bei der Erzeugung der Kinder. Gott überträgt

¹⁾ Lib. III, 649—655.

demgemäss auf die Kinder nicht ihre persönliche Verschuldung, sondern nur ihre menschliche Natur, die nicht in höherem Masse mit der Erbsünde behaftet ist, als die Natur der ehelichen Eltern. Die Unehelichen kommen mithin nicht unreiner und sündiger zur Taufe als die Ehelichen.

Mit diesen teilen sie fortan auch alle Gnadengüter. In der Taufe werden beide in gleicher Weise wiedergeboren. Aus beiden erwählt Gott seine Kinder. Denn für die göttliche Prädestination giebt es nicht legitim und illegitim, für sie gilt nur als legitim die Geburt aus der allerlegitimsten Ehe, der Ehe Christi mit dem himmlischen Jerusalem, der die Erwählten entstammen.

Mit welchem Rechte will man also die zurückweisen, die in der Taufe Christi göttlicher Natur theilhaftig geworden sind und im Abendmahl immer von neuem dieser göttlichen Natur theilhaftig werden? Man weist damit frevelhaft zugleich Christus und Gott selber zurück und bekundet durch die Rücksichtnahme auf die fleischliche Herkunft einen niederen fleischlichen Sinn. Ferner erwägt man nicht, dass auch das heilige Amt nicht ein fleischlicher Beruf ist, sondern sich auf das geheimnisvolle Wirken des hl. Geistes bezieht, der nichts mit dem Fleische zu thun hat, und hält sich nicht an das Beispiel und die Vorschriften der Apostel, welche Söhne aus heidnischen Ehen anstandslos weihten und nur auf Gottesfurcht und frommes Leben der Ordinanden Wert legten. Das Verbot, die Priestersöhne zu ordinieren, ist also keine ratio, sondern eine *postponenda traditio*, und seine Urheber verfallen mit Fug und Recht dem apostolischen *anathema* in Gal. 1, 8. 9.

Das Verbot widerspricht ferner auch dem apostolischen Worte, dass der Leib ein Tempel Gottes sei. Er ist es in weit höherem Sinne, als jeder steinerne: der Glaube des Herzens ist darin der Altar, die Darbietung der Glieder zu vernünftigen Gottesdienste das Opfer; und der Opferer, der Priester, der hier dient, sollte nicht Priester sein dürfen in dem steinernen Tempel, der nur eine *figura*, ein unvollkommenes Abbild jenes höheren ist? Weiter aber, soll nach Matth. 5, 18, Lev. 11, 44, Ps. 33, 6 dem Menschen keinerlei Heiligkeit fehlen, also auch nicht das Recht, die Sakramente zu verwalten. Und endlich: wer aus Gott ist und vor Gott gerechtfertigt ist, also die Fähigkeit, das Wort Gottes zu hören und zu befolgen, hat, soll nicht das Wort in der Kirche verkündigen dürfen, obwohl es viel mehr wert ist, das Wort zu be-

folgen, als es zu predigen, und wer Leib und Blut Christi würdig isst und trinkt, dem soll es versagt sein, die Worte der Wandlung zu sprechen? Wenn anders also das Priestertum zu der 7 fältigen Gnade des hl. Geistes gehört, dann ist es dem nicht zu verweigern, dem durch die Taufe und Firmelung die volle Gnade Gottes zu teil geworden ist, und, wenn es aus dem Glauben ist, dann darf es der bekleiden, der die Fülle des Glaubens und der Liebe besitzt, Christi Bild trägt, mit Christus, dem höchsten Priester, eins geworden ist. Allerdings das kanonische Recht streitet dagegen. Aber wer vom Geiste getrieben ist, sagt der Apostel mit Recht, steht nicht unter dem Gesetze. —

Auch dieser Traktat unterscheidet sich in der Behandlung des Problems nicht unwesentlich von den wenigen uns erhaltenen Schriften über den gleichen Gegenstand: es fehlen die üblichen Väterstellen und die geschichtlichen Beispiele; es wird immer nur im Anschlusse an eine Reihe Bibelsprüche der eine Gedanke mit ermüdender Weitläufigkeit variiert. Der Hinweis auf die alle Makel tilgende Kraft des Taufsakraments, das wirksamste Argument gegen die Gregorianer, findet sich auch bei Serlo von Bayeux und Thibaut von Étampes¹⁾, aber bei keinem in solcher Schärfe, wie bei unserem Autor. Neu ist in diesem Zusammenhange die Betrachtung der Ehe als menschlicher Einrichtung, — also die Bestreitung ihres sakramentalen Charakters, für den der Autor in dem Traktate über den Zölibat, Augustin folgend, noch eintrat, — neu die nachdrückliche Betonung des allgemeinen Priestertums aller Erwählten, die prinzipielle Verwerfung des kanonischen Rechtes und die scharfe Abfertigung des Ordinationsverbotes als häretischer Neuerung, wie sie indirekt durch die Anführung von Gal. 1, 8. 9 ausgesprochen ist. Also auch hier stoßen wir wieder auf eine Reihe kühner und origineller Sätze. Wir sind im Hinblick darauf wohl zu dem Urteil befugt: der Traktat ist, wenn auch nicht die geschickteste, so doch die geistvollste, eigenartigste und sachlich am schärfsten gehaltene Behandlung des Problems, die auf unsere Tage gekommen ist.

III. Kirche und Staat.

Noch kräftiger bekundet sich die Originalität des Autors in seinen Betrachtungen über das kirchenpolitische Hauptproblem der

¹⁾ Oben S. 168 ff.

Zeit, die Frage des landesherrlichen Investiturrechts, in dem gleichfalls nur in 2 Entwürfen uns vorliegenden grossen Traktate *de consecratione pontificum et regum*¹⁾, der wohl im Jahre 1101 in England zu Beginn des Investiturstreites entstanden ist. Das Problem ist, wie wir schon erwähnten²⁾, ganz abstrakt gefasst. Das königliche Investiturrecht wird nicht aus dem geltenden Gewohnheitsrechte hergeleitet, sondern nach der Methode, die allein für beweiskräftig galt, rein theoretisch aus den Anschauungen der anerkannten auctoritates über das normale Verhältnis vom Königtum zum Priestertum, oder genauer der königlichen Salbung zur priesterlichen Salbung erwiesen, so dass die eigentlich brennende Frage nur nebenbei eine Lösung findet.

Die Kirche, beginnt der Autor, heisst die Braut Christi, des wahren Priesters und Königs, aber nicht insofern er Priester, sondern insofern er König ist. Denn die Kirche wird auch Königin genannt (Ps. 45, 10) und das Kommen des Gottessohnes zu ihr von den Propheten als Ankunft eines Königs verkündigt. Daher kommt auch das Sakrament der Ehe Christi mit der Kirche, d. i. die Einsetzung der Priester, mehr dem Königtum als dem Priestertume zu. Denn Christus ist zwar Priester in Ewigkeit, aber nach der Ordnung Melchisedeks, des Königs der Gerechtigkeit, d. i. auch das Priestertum Christi geht zurück letztlich auf seine königliche Würde; die letztere ist also ihm ursprünglicher eigen und höher, als die priesterliche.

Auf göttlichen Befehl werden 2 Personen in der Kirche zur Regierung der Kirche geweiht und gesalbt, Priester und Könige. Die Befugnisse, die demzufolge beide beanspruchen, will man so unterscheiden, dass man dem Könige die Herrschaft über die Körper, dem Priester die Seelenleitung zuerteilt. Aber beides lässt sich nicht trennen. Denn der Körper ist ein Tempel des hl. Geistes. Es folgt also aus jener Unterscheidung nur wieder die Erhabenheit des Königs über die Priester. Der König darf mithin vom Kirchenregimente nicht ausgeschlossen werden. Die Kirche würde sonst in sich zerfallen und den Heiden und Häretikern zur Beute werden.

Der Anspruch des Königs auf das Kirchenregiment ist aber

¹⁾ Lib. III, 662—679.

²⁾ Oben S. 203.

darin begründet, dass er, wie der Priester, ein Typus und Vertreter Christi ist. Es ergibt sich dies zunächst aus dem alten Testamente. „Durch die Salbung mit dem hl. Salböl und die hl. Weiheworte wurden dem Könige und dem Hohenpriester der hl. Geist und die Kraft der Vergottung zu teil, dergestalt, dass jeder von beiden ein anderer war als menschliche Person, ein anderer als Träger des Geistes und der Kraft, eine andere Person von Natur, eine andere kraft göttlicher Gnade, vermöge der einen den übrigen Menschen gleich, „ein natürliches Individuum“ (naturaliter individuus homo), vermöge der anderen durch den Vorzug der Vergottung über alle Menschen erhaben, Christus, Gott-Mensch.“ Zeugnisse für diese Wirkung des hl. Salböls sind 1. die Worte Sauls zu Samuel 1. Sam. 10, 1. 8. 9, wonach übrigens Saul Fürst über Gottes Erbteil sein soll, d. i. auch über die Aaroniden und den Stamm Levi, die ja ganz speziell Gottes Erbteil sind, 2. die Worte Samuels 1. Sam. 12, 5. 3. 1. Sam. 24, 7. 4. die Erzählung von der Salbung Davids 1. Sam. 16. 5. Ps. 88, 2. Aus alledem folgt also: auch der König ist christus domini, ein Geist mit dem Herrn und als Träger des Geistes Gottes (Ex. 22, 28. Ps. 81, 6.) Gott. Das griechische Wort für consecratio heisst daher bezeichnender Weise *ἀποθέωσις*, deificatio, Vergottung.

Aus diesem göttlichen Charakter des Königs und Priesters folgt, dass beide Gott auf Erden vertreten und in allem, was sie als Amtsträger thun, göttliche Ehre und Unverletzlichkeit beanspruchen dürfen. Wenn also der König ein Bistum verleiht, oder der Priester eine Krone, so vertreten beide darin die Stelle Gottes, handelt also nicht ein Mensch, sondern Gott. Sie stehen demnach in ihrem geistlichen Charakter sich so nahe, dass man sagen kann: Der König ist Priester, und der Priester ist König. Denn auch der Priester hat das Volk Gottes zu regieren — dem Geiste nach —, und auch der König zu opfern — dem Geiste nach — nämlich das Gott allein wohlgefällige Opfer des Leibes zu vernünftigem Gottesdienst, das Opfer des Lobes, der Gerechtigkeit, des zerknirschten Herzens, dessen unvollkommenes Abbild der ganze sinnliche Opferdienst ist. Wenn er im alten Bunde sichtbar Opfer darzubringen unterliess, so geschah dies nur, um zwischen ihm und dem Priester einen Unterschied offen zu lassen. Denn so sehr sich äusserlich die priesterliche und königliche Sal-

bung glichen, so bestand doch nach der geistlichen Seite hin und demzufolge auch dem Range nach zwischen Priester und König ein Unterschied. Der König war ein Typus von Christi göttlicher, der Priester von Christi menschlicher Natur, der erstere eine Weissagung auf Christi Erhöhung, der letztere auf Christi Leiden und Opfertod. Es heisst daher Jesaia 9, 7. Luc. 1, 32 nicht: Jesus wird erhalten den Stuhl Aarons, sondern: den Stuhl Davids. Der Stuhl Davids war also identisch mit dem Stuhle Christi, d. i. Christus war mit David dem Geiste nach eins, Davids Gewalt und Würde gleich der Christi. Mit anderen Worten: David, der König, stand an Rang über allen Menschen, also auch über den Priestern.

Diese Thatsache findet sich in sehr vielen Beispielen im Alten Testamente belegt. Obwohl Moses nur *dux populi* „Herzog“ war, salbte er Aaron und seine Söhne. Daraus folgt, dass auch ein Herzog über die Priester Gewalt und Herrschaft hat. Es sei, damit diese Befugnis nicht als Mose allein verliehen gedacht werde, nur an Josua und die übrigen *duces* „Richter“ erinnert, die ihm darin durchaus gleich standen. Salomo ferner glänzte im Schmucke so vieler Sakramente Christi und der Kirche, dass er mit Recht *ecclesiastes* genannt wurde. Er erbaute, was keinem Priester gestattet wurde, das Haus Gottes, führte einen neuen Opferritus ein, erweiterte die Zahl der Priester, weihte den Tempel, ja selbst das Allerheiligste, betete und segnete wie ein Priester das Volk. In alledem übte er das Werk des kommenden Christus. Ähnliches aber gilt von allen übrigen Königen, die im Geiste Gottes regierten, nicht von den Tyrannen die im bösen Geiste herrschten, wie z. B. Usiah (2. Chron. 26), von dem aber auch nicht verlautet, dass er die heilige Salbung empfangen habe.

Was nun von den Königen und Priestern des alten Bundes gilt, gilt in noch höherem Masse von den Königen und Priestern des neuen Bundes. Auch in der Zeit des neuen Bundes sind beide mit Gott, und seinem Christus eins, Götter, 'Christi,' durch die Christus und der heilige Geist spricht, wirkt, das Volk heiligt und regiert. Aber es gilt auch hier: Der König ist ein Typus von Christi göttlicher, der Priester von Christi menschlicher Natur. Der Zweck von Christi Menschwerdung war allein, den Menschen das Reich, nicht das Priestertum des Himmels zu bringen. Also: der Priester, steht unter dem König, und es ist mithin

nicht zu beanstanden, dass der Priester durch den König eingesetzt wird. Man kann sich dies auch durch die Erwägung klar machen: Der Priester ist König, der kleinere König wird nun mit Fug und Recht immer von dem grösseren ernannt, folglich der Priester vom König.

Was ist es denn aber eigentlich, was der König einem zukünftigen Bischof mittelst Rings und Stabes überträgt? Nicht der *ordo* oder priesterliche Rechte, sondern, was königlichen Rechtes, ein Attribut der irdischen Herrschaft ist, die Herrschaft über das Kirchengut, die Fürsorge für die Kirche und die Befugnis zur Leitung des Volkes Gottes. Was das Kirchengut anlangt, so bezeugt Augustin, dass der Bischof Landgüter *iure regum* besitze, und was die Kirchenenmunt und die Leitung des Volkes Gottes betrifft, so hat Gott diese Befugnisse dem Könige verliehen, von dem sie mit Recht der zu erwählende Bischof empfängt. Daher heisst das Priestertum eines solchen Amtsträgers königliches Priestertum. (1. Petr. 2, 9!) Man mache sich doch klar: im Grunde ist es Christus, der das Amt überträgt, der Christus, der Heilige *ex natura*, durch den Christus, den Heiligen *ex gratia*, den König.

Zu demselben Ergebnis gelangt man, wenn man den Begriff „heilig“ einmal genau zergliedert. „Heilig“ bedeutet ausgesondert zum Dienste Gottes. Darum also werden Priester und Könige durch das Salböl geheiligt, dass sie keinerlei weltlichen Geschäften sich hingeben, sondern ausgesondert von der Welt Mittler seien zwischen Gott und dem Volke, im Himmel wandeln und auf der Erde die Unterthanen leiten. Aber ist auch das heilige Öl von derselben Beschaffenheit, so ist doch die Salbung beider selber, wie die bei beiden Akten gesprochenen Weiheworte dardun, insofern verschieden, als die der Priester geschieht nach dem Vorbilde der Weihe Aarons und der Apostel, die des Königs nach dem Muster der in der Ewigkeit vollzogenen Salbung des Sohnes Gottes. Belege für diese Überlegenheit der königlichen Gewalt sind ferner 1. die apostolischen Worte Röm. 13, 2. die Herrnworte Matth. 17, 26 und Matth. 22, 21, die um so schwerer ins Gewicht fallen, als die Herrscher, von denen hier die Rede ist, Heiden waren. Ja, selbst gegen nichtswürdige Herrscher fordert der Herr Gehorsam. Man beachte, er sagt: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, nicht dem Tiberius, was des Tiberius ist.

„Gebt dem Kaiser als solchem, nicht der kaiserlichen Person. Die Person ist nichtswürdig, aber die Gewalt ist gerecht“. Und zu Christus, Paulus und Petrus tritt als ein weiterer Zeuge für diese Auffassung Papst Gregor der Grosse. „Gerade die allerheiligsten Priester sind daher den Königen unterthan, weil sie in ihnen Christus regieren und herrschen sehen“. Wer also durch den König zum Bistum gelangt, der tritt rechtmässig, durch die Thüre in den Schafstall (Joh. 10, 10). Kann man doch mit Recht den König als Bischof Christi bezeichnen, ja als legitimen Inhaber der Schlüssel des Himmelreichs. Denn es heisst Schlüssel zum Himmelreich und nicht: zum himmlischen Priestertum. Und bei der Weihe wird zu dem Könige gesagt: er werde der Schlüssel Davids. Wenn er öffnet, vermag niemand zu schliessen. Wenn er schliesst, niemand zu öffnen. Und: „er führt den Gefangenen aus dem Kerker und den, der im Schatten der Finsternis und des Todes sitzt, an das Licht“.

Also: Könige und Priester haben die Schlüsselgewalt mit einander gemein, aber ferner auch die Befugnis das Volk zu lehren durch Wort und Beispiel und endlich die Häresie auszutilgen, dass die Kirche katholisch, keusch und frei bleibe. Ein König, der in diesem Sinne regiert, treibt das geheimnisvolle Werk des zukünftigen Königs und ist selber ein Erstling derer, die mit Christus zukünftig herrschen werden. Sein Königtum ist der Typus und das höchste Abbild der himmlischen Güter und daher das Heiligste und Beste von allem, was existiert. — Ein Beleg für diese Auffassung von dem Rechte des Königs zur Lehre und Austilgung der Häresie ist Augustins Interpretation von Ps. 2. Daraus folgt wiederum das Recht des Königs, die Bischöfe zu ernennen. Wäre dies Recht nicht vorhanden, so wäre beispielsweise Gregor I., im Gleichnis zu reden „ein Dieb und Räuber“ (Joh. 10, 10). Was aber beim Papste Rechtens ist, ist es noch mehr gegenüber den im Range weit unter ihm stehenden Bischöfen.

Und wie die Ernennung der Bischöfe, so ist nach denselben Prämissen die Berufung der Konzilien ein Recht des Königs. Die Geschichte liefert auch für diese Behauptung viele Belege. Man denke an das Konzil von Chalcedon und die vielen von den westgotischen Herrschern berufenen spanischen Synoden. Kurz: „die Könige besitzen von Rechtswegen die hochheilige Gewalt des Kirchenregiments und es ist demzufolge wider keine Regel der

Heiligkeit, dass sie den Bischöfen, denen sie die Amtsgewalt übertragen, auch die Amtsabzeichen, Ring und Stab, überreichen“.

Es wird nun noch nach dem angelsächsischen Krönungsritus, der Wort für Wort durchgesprochen wird, der gleiche Gedankengang vorgeführt. Einzelnes findet dabei einen besonders charakteristischen Ausdruck. Der König heisst in einem Benediktionsgebet: *presul*. In der That! er ist *summus presul*; er kann wie ein Priester Seelen retten und entsöhnen, bringt folgerecht am Tage der Weihe das Messopfer dar, ist überhaupt nicht als Laie zu bezeichnen. Wenn der Bischof ihn weiht, so steht er deswegen keineswegs unter dem Bischofe. In derselben Weise weihen die Inhaber niederer ordines die Ordinanden der höheren, so die Suffragane den Metropolitane, die Cardinäle den Papst. Dieselben sind eben nicht die Urheber, sondern die Werkzeuge, Vermittler der Weihe. „Gott wirkt das Sakrament; jene leisten die Vermittlung dabei. Wem er will, spendet Gott grössere, wem er nicht will, kleinere sacramenta. Der Herr Papst aber nehme keinen Anstoss an dem, was hier von dem Könige gesagt ist, weil er selber Oberbischof ist, insoweit er König ist“.

Es folgt noch ein langer Abschnitt, in dem die Konsekrationsformeln des Bischofs und des Königs Satz für Satz einander gegenüberstellt und über den Namen Königtum etc. aus Isidor, den „griechischen Sprichwörtern“ Hieronymus, Patricius, Ambrosius, Gregor u. s. w. auctoritates angeführt worden, ohne dass inhaltlich etwas Neues vorgebracht würde.

Wir können mithin gleich zu tract. 28, wo der Autor im letzten Abschnitte denselben Gegenstand behandelt, übergehen.¹⁾ Die priesterliche Gewalt, führt er hier aus, bedarf der königlichen. Das ist von Anfang an in der göttlichen Weltordnung so vorgesehen. Denn Amt des Priesters ist es, uns zu entsöhnen, zu lehren und gegen die unsichtbaren Feinde zu schützen, Amt des Königs, die hl. Kirche und die priesterliche Autorität gegen die sichtbaren Feinde kraftvoll zu verteidigen. Darum führt der König, nicht der Priester, das Schwert, darum wird er von dem Apostel als Gottesdiener bezeichnet und seine Amtsthätigkeit von Gregor von Nazianz als ein *conregnare Christo* betrachtet. Dies *conregnare Christo* übt er infolge einer göttlichen, himmlischen Belehrung, welche

¹⁾ Lib. III, 684, 45—686.

sich auf alle menschlichen und irdischen Angelegenheiten in der Welt, d. i. auch in der Kirche erstreckt und den Zweck hat, den irdischen Staat dem himmlischen dienstbar zu machen. Kraft dieser Belehnung sind auch die Priester, wie Gregor der Grosse sagt, seiner Fürsorge anvertraut und demgemäss die Bischöfe, ja die Päpste, ihm zum Gehorsam und zur Unterwerfung verpflichtet. Es ist dann auch ganz selbstverständlich, dass er den Priestern einen Teil dieser ihm selbst übertragenen himmlischen Lehnrechte zu erteilen befugt ist. Die Belehnung der Priester bezieht sich nicht auf das Priestertum und die priesterlichen Gnaden, sondern lediglich auf die Herrschaftsrechte über ihre Unterthanen und das Kirchengut. Von der ersteren ist nie bei der Investitur die Rede gewesen, und ihre Übertragung ist nie Investitur genannt worden. Aber auch jene Verleihung lehnsrechtlicher Befugnisse übt der König nicht auf Grund irdischer Gewalt, nicht als Laie, sondern als Gesalbter des Herrn, als Stellvertreter Christi, als Christus, d. i. Gott per gratiam. Wer ihm das Recht dazu streitig macht und zwischen ihm und den Priestern Unfrieden stiftet, geht darauf aus, das Haus Gottes selber zu Falle zu bringen und die priesterliche Autorität zu untergraben.

2. Schon bei flüchtiger Lektüre der beiden Traktate springt der Unterschied ins Auge, der zwischen ihnen besteht. Nr. 28 ist nicht nur kürzer, das Problem ist auch nicht so abstrakt gefasst, wie in nr. 24; nicht das Verhältnis der bischöflichen zur königlichen Weihe, sondern der Anspruch des Landesherrn auf die Investitur der Bischöfe ist das Thema und vor allem: die darin gegebene Lösung der Streitfrage ist erheblich bestimmter und praktischer.

Schon in nr. 24 bemüht sich der Autor zwischen den Ansprüchen der Gregorianer und der Krone zu vermitteln, indem er, wie Lanfrank¹⁾ und Ivo von Chartres, eine geistliche und eine weltliche Seite des bischöflichen Amtes unterschieden wissen will. Der König überträgt, erklärt er, durch die Belehnung mit Ring und Stab, dem Bischof gar nicht *ordo* und *ius sacerdotii*, sondern, was seines Rechtes ist und Sache des Staates, den Besitz des Kirchengutes, die *tutela ecclesiae*, die *potestas regendi populum Dei*. Aber er vergisst zu sagen, worin die *tutela ecclesiae* und

¹⁾ Oben S. 173 f.

die Regierung des Volkes Gottes bestehen soll. Der Zusatz *Dei* zu *populus* macht es sehr wahrscheinlich, dass er zum mindesten bei diesem Begriffe, der ebensowenig wie *tutela ecclesiae* den Kanonisten geläufig ist, an die geistliche Jurisdiktion und die *cura animarum* denkt. Diese Vermutung wird zur Gewissheit, wenn man sich die überschwenglichen Aussagen über den geistlichen Charakter des Königtums vergegenwärtigt. Denn ist der König Inhaber aller priesterlichen Befugnisse, dann ist es inkonsequent, ja absurd, sein Verleihungsrecht nur auf die weltlichen Besitz- und Herrschaftsrechte, die sich herkömmlicher Weise mit der bischöflichen Gewalt verknüpfen, einzuschränken. Die Lösung, die der Autor in nr. 24 giebt, ist mithin unklar und widerspruchsvoll, und steht zu seiner sonst in sich geschlossenen Anschauung von dem prinzipiellen Verhältnisse zwischen Kirche und Staat im Gegensatze, ja sie erscheint geradezu wie ein entlehnter Gedanke aus einem anderen, nicht klar begriffenen oder absichtlich nicht konsequent verwerteten, Lösungsversuche.

In nr. 28 ist dagegen die Scheidung zwischen der weltlichen und geistlichen Seite des bischöflichen Amtes klar vollzogen. Jene begreift in sich die *dominatio in populum*, worunter man wohl weltliche Herrschaftsrechte zu verstehen hat, und den Besitz der Temporalien, diese das Priestertum und die priesterlichen Gnaden. Nur auf die ersteren erstreckt sich das königliche Investiturrecht und ist die Anwendung des Begriffes Investitur zulässig. Denn nur in Bezug auf die Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten ist der König im Gottesstaate Mitregent und Stellvertreter Christi. Es haben sich also seit Abfassung von nr. 24 die Anschauungen des Autors etwas geändert. Unter wessen Einflüsse, zeigen die vorhergehenden Kapitel. Hier wird Ivos Brief an Hugo von Lyon wörtlich ausgeschrieben, der vielleicht schon beim Entwurfe von nr. 24 ihm vorlag, aber von ihm nicht genügend verstanden oder doch nicht genügend verwertet wurde. Aber er verschmäht es, sich Ivos Terminologie anzuschliessen, sondern gebraucht seine eigenen, juristisch unzugänglichen, Ausdrücke weiter. Statt *concessio* sagt er *investitura*, und als Objekte der *investitura* nennt er nicht die *villae ecclesiae* und *bona exteriora*, sondern die *dominatio in populum* und *possessio rerum temporalium*. Auch unterlässt er es, nach dem von diesem gegebenen Beispiele auszuführen, wie sich auf Grund dieser Auffassung von dem Doppelcharakter des bischöflichen Amtes nunmehr

der Besetzungsakt gestalten soll. Wahrscheinlich meint er: alles soll beim Alten bleiben. Denn der Zweck des Traktates ist Zurückweisung aller päpstlichen Forderungen an die Kirche und den König von England. Dazu kommt, dass auch in unserem Traktate der König noch als Christus per gratiam bezeichnet, also jene Anschauung von dem priesterlichen und göttlichen Charakter des Königtums festgehalten wird, welche auch die Ausübung aller geistlichen Funktionen von der Sakramentsverwaltung an bis zur Berufung der Konzilien durch den König mit Notwendigkeit fordert. Die in diesem Traktate entwickelte Theorie ist also im Grunde noch widerspruchsvoller, als die von nr. 24: denn nicht nur die Lösung, sondern auch die ihr zugrundeliegende Einschränkung der königlichen Amtsbefugnisse auf den Schutz der Kirche und die Leitung der weltlichen Angelegenheiten des Gottesstaats steht zu der prinzipiellen Anschauung des Autors vom Umfang und Wesen der königlichen Gewalt in Widerspruch. Die Anbequemung an die Theorie des Ivo ist also auch hier möglicherweise nicht mehr, als ein polemischer Kunstgriff, und von der Absicht beherrscht, den Gegnern den scheinbaren Rechtsgrund für ihre Behauptungen unter den Füßen wegzuziehen. Aber sie ist nach mehreren Seiten hin von grösstem historischen Interesse: 1. zeigt sie, dass auch die extremen Wortführer der königlichen Partei sich genötigt sahen, wenigstens äusserlich den Gregorianern Zugeständnisse zu machen; 2. erhellt daraus, dass schon im Jahre 1102 der Brief des Ivo am Hofe des Hauptes der königlichen Partei, des Erzbischofs Gerard von York, der dem Könige damals sehr nahe stand, bekannt war; dadurch aber gewinnt die Vermutung, dass die Ideen Ivos auf die Entstehung des englischen Konkordates von Einfluss waren, von neuem an Wahrscheinlichkeit, eine Wahrscheinlichkeit, die durch die Nachrichten über den persönlichen Verkehr zwischen Ivo und Anselm von Canterbury zur Zeit der Verhandlungen im August 1105¹⁾ fast zur Gewissheit erhoben wird.

3. Wenden wir uns nun zu den merkwürdigen Anschauungen des Autors über das Verhältnis von Kirche und Staat! Auch hier treffen wir zunächst auf Vorstellungen und Sätze, die der ganzen königlichen Partei gemein sind. Auch Wido von Osnabrück²⁾,

¹⁾ Siehe oben S. 163 f.

²⁾ Lib. I, 467.

Wido von Ferrara¹⁾, Gregor von Catina²⁾ und Benzo von Alba³⁾ leiten aus der Salbung einen priesterlichen Charakter des Königs her, und die Gregorianer Placidus von Nonantula⁴⁾, Hugo Metellus⁵⁾ und Honorius von Autun⁶⁾ halten es für nötig, diese Anschauung ausdrücklich zu widerlegen. Aber nirgends begegnet uns dieser Gedanke in solcher Schärfe, nirgends wird er mit solcher Konsequenz durchgeführt, wie bei unserem Autor. Denn er begründet damit nicht nur, wie jene Antigregorianer, den strittigen Anspruch des Königs auf Besetzung der Bistümer, sondern schliesst daraus folgerecht, was nie ein Herrscher dieser Zeit beanspruchte, die völlige Identität von königlicher und bischöflicher Gewalt und legt dem Landesherrn auf Grund davon alle irgendwie denkbaren und im Laufe der Geschichte von den Bischöfen beanspruchten geistlichen Befugnisse bei. Denn der König besitzt nach ihm 1. alle Rechte, welche aus der cura animarum erfließen: das Recht der Sakramentsverwaltung⁷⁾, das Recht zu predigen⁸⁾, die Schlüsselgewalt⁹⁾, und 2. infolge des höheren Charakters seiner Salbung oberbischöfliche Rechte für seine Landeskirche: das alleinige Recht der Besetzung der Bistümer, das Recht die Landessynoden zu berufen und zu leiten¹⁰⁾, kirchliche Gesetze zu erlassen¹¹⁾, in geistlichen Angelegenheiten die oberste Jurisdiktion zu üben¹²⁾, ja selbst das Recht, Lehrentscheidungen¹³⁾ zu treffen. Alle bischöflichen Rechte sind mithin devolviert aus der oberbischöflichen Gewalt des Königs. Der König ist gleichsam Hoher-Priester des Staates¹⁴⁾, und in diesem Hohe-Priestertum ist auch der Zweck des Staates

¹⁾ Ebd. 566.

²⁾ Lib. II, 538. 540.

³⁾ SS. XI, 601. 608. Dieselbe Auffassung findet sich sogar bei Damiani vgl. Mirbt 537, der die Litteratur verzeichnet.

⁴⁾ Lib. II, 600. 605. 624. 635.

⁵⁾ Lib. III, 714—719.

⁶⁾ Ebd. 69. vgl. auch das Gedicht ebd. 726—728. Hier wird ganz ebenso, wie bei Honorius, die geringere Bedeutung der königlichen Salbung daraus abgeleitet, dass der König mit Öl, der Priester mit chrisma geweiht werde. Das Gedicht, das sich auch in seiner sonstigen Tendenz mit Honorius berührt, stammt möglicherweise von diesem.

⁷⁾ Ebd. 678, 20.

⁸⁾ 673, 1. 677, 15.

⁹⁾ 672, 15—30. 677, 10 ff. 678, 20.

¹⁰⁾ 675, 25. 676, 20.

¹¹⁾ Ebd.

¹²⁾ Ebd. 674.

¹³⁾ 676, 20.

¹⁴⁾ 677, 30.

mit ausgedrückt. Denn die *civitas terrena* hat keine anderen Ziele als die *civitas Dei*; Kirche und Staat sind identisch; schlechthin alle Funktionen des Staatsoberhauptes sind daher, wie die geistliche Bedeutung der Kroninsignien und der Krönungszeremonien zeigt¹⁾, von religiösem Werte, und dem Könige kommen demzufolge alle die Attribute zu, die früher und später die katholische Kirche den Bischöfen und dem Papste beigelegt hat: er ist *vicarius Dei*, ja, nicht als Person, aber als Amtsträger, Gott, insofern er Gottes Werk auf Erden treibt, die Kirche, das Reich, das Volk Gottes durch Wort, Beispiel und Zwang regiert²⁾ und als Sakramentsverwalter mit den ihr eigentümlichen himmlischen Gnadengütern ausstattet.

Mitten im klassischen Mittelalter, im Zeitalter Gregors VII., tritt uns somit hier die uralte Vorstellung, dass der Monarch Gott sei, entgegen, worin in allen Nationalreligionen alter und neuer Zeit das religiöse Werturteil über den Staat einen Ausdruck findet, und welche, da sie auf allen Kulturstufen in mehr oder weniger verfeinerter Form neben der Vorstellung, dass der König Herr des Staates und Beamter des Staates sei, einhergeht, von der Monarchie als solcher unzertrennlich zu sein scheint. Aber die Idee kleidet sich hier durchaus in ein mittelalterliches Gewand. Der König ist Gott, nicht, wie in allen Volksreligionen durch seine Herkunft von einem Gott oder einem Göttersohne³⁾, sondern, wie es der Monotheismus erfordert, nur als Stellvertreter, als „Amtmann“ Gottes, und diese Behauptung wird echt mittelalterlich begründet durch den sakramentalen Charakter des Weiheaktes durch Analogieschlüsse aus dogmatischen Voraussetzungen, durch die *auctoritates*, Schrift und Tradition.

Der Weiheakt ist es nämlich, der die Vergottung bewirken soll. Wie der Autor darauf gekommen ist, woher er die Gleichung *consecrare-deificare*, die Ausdrücke *deificatio*, *apotheosis* hat, ist nicht zu ermitteln. Wahrscheinlich fand er aber ähnliche Aussagen über die Wirkungen der priesterlichen Ordination vor und hat sie einfach auf die Ordination des Priester-Königs übertragen. Bestärkt wurde er darin durch zwei *auctoritates*, die die anderen

¹⁾ 676, 30. 679, 25.

²⁾ Vgl. 674, 15.

³⁾ Vgl. die Genealogieen der angelsächsischen Königsfamilien, welche alle auf Woden zurückgehen; Symeon Dunel. ed. Arnold II, Anh...

Publizisten entweder gar nicht oder doch nicht in dem Umfange verwerten, wie er, durch das Alte Testament und die angelsächsische Krönungsformel.

Die angelsächsische Krönungsformel ist in entsprechender Abänderung auch bei der Ordination französischer und deutscher Herrscher verwandt worden. Aber obgleich wohl mancher der Wortführer der königlichen Partei sie kannte und ihr als einem Bestandteile des Gottesdienstes eine Art kanonischen Ansehens beimaß, hat sich doch keiner bewogen gefunden, sie zur Argumentation heranzuziehen. Wie die Salbung selber, ist sie ein treuer Ausdruck des theokratischen Geistes, der das angelsächsische Gemeinwesen beherrschte und nach dem Sturze der alten Volksreligion in dem neuen Nationalglauben durch die Attribute christus Domini, *gespelja Godes*¹⁾, dem Königtum einen Rest der alten religiösen Ehrerbietung und priesterlichen Stellung zu sichern wusste. Sie ist daher der Würde der Handlung entsprechend, die sie mit Gebeten begleitet, voll von überschwänglichen Bildern und Ausdrücken aus dem Neuen und vor allem aus dem Alten Testamente, die sich leicht in dem cäsaropapistischen Sinne deuten liessen, den unser Autor ihnen unterlegte.

So leitete diese Formel schon, nach der er wahrscheinlich am Krönungstage Heinrichs I. in Westminster die Ordination vornehmen sah, den Blick unseres Autors auf das Alte Testament.

Auch die bisher bekannten Publizisten haben das Alte Testament vielfach benutzt, aber meist zum Beweise für Behauptungen von untergeordneter Bedeutung, als Fundgrube von Beispielen für das angeblich normale Verhältnis zwischen Königtum und Priestertum, als *auctoritas* für die Unverletzlichkeit des Treueides, für die Pflicht des leidenden Gehorsams gegenüber schlechten Fürsten, für das Recht Heinrichs IV. gegen Gregor VII. vorzugehen. Ganz vereinzelt wird das königliche Investiturrecht selber durch Hinweis auf alttestamentliche Vorgänge, wie die Einsetzung Aarons und der Aaronen durch den Laien Mose, der Priester durch die altisraelitischen Herrscher und die heidnischen Könige der nachexilischen Zeit, von den geistvollsten Wortführern der königlichen Partei, Wido von Ferrara, Wenrich von Trier, den schismatischen Kardinälen, dem Lütticher Anonymus gerechtfertigt, aber keiner versucht es,

¹⁾ Oben S. 51 f.

wie unser Autor, eine Art Gesamtbild von der Stellung des israelitischen Königtums zur Religion und zum Kultus sich zu verschaffen und dies als Hauptbeweis gegen die Gregorianer zu verwerten. Dies Bild ist merkwürdigerweise in der Hauptsache zutreffend. Der König gilt in der That in der vorexilischen Litteratur als der höchste Vertreter und der Sohn Jahves und infolge der Salbung mit dem hl. Öl als Träger des Geistes Gottes, seine Thätigkeit als Feldherr und Richter als Machterweis Jahves, seine Person für ebenso unverletzlich, wie Jahve. Er ist demzufolge auch oberster Leiter des Kultus und Oberherr der Priester. Ja, so hoch steht sein Amt in der Schätzung der Frommen, dass selbst die Propheten', — was auch unser Autor in seiner Weise geschickt zu verwerten weiss, — sich die Zeit des Heils nur vorstellen können, als die Herrschaft eines von Jahve erkorenen gerechten Königs. In der exilischen Litteratur verdrängt freilich das Haus Sadoks das Haus Davids, aber unser Autor weiss sich auch mit der hieraus erwachsenen Geschichtskonstruktion abzufinden, indem er die ihm besonders unbequeme und gern von den Gregorianern¹⁾ angeführte Geschichte 2. Chron. 26 mit der einfachen Behauptung zurückweist, es werde nicht berichtet, dass Usiah gesalbt sei; er gehöre darum nicht zu den rechtmässigen Herrschern, sondern zu den Tyrannen, die nicht im Namen Gottes regierten.

Sonst bietet die Beweisführung im Vergleiche zu den bisher bekannten Publizisten wenig Bemerkenswerthes. Einige sonst nicht verwandte auctoritates fallen auf.²⁾ Bei anderen ist die Deutung neu.³⁾ Unter den Schlüssen spielen die Analogieschlüsse eine grosse Rolle. Nur ist der Autor auch hierin konsequenter, als z. B. der viel gerühmte Hugo von Fleury, der Analogieen anführt, ohne sie folgerecht zu verwerten. Die Analogieen selbst wird freilich kein Antigregorianer ihm unbestritten gelassen haben. Dass der König die göttliche, der Priester die menschliche Natur in Christo repräsentiere, dass die königliche Salbung der Salbung Christi vor Erschaffung der Welt, die priesterliche der Salbung der Aaroniden

¹⁾ Humbert adv. simon. III, 12. 13. Lib. I, 215 f. Wido Ferrar. I, 19. ebd. 547 f. Deusdedit contra invas. cap. III, 5. 6. Lib. II, 349. Placidus de honore ecclesiae 154, ebd. 635, Disput. Pasch. ebd. 663, 30.

²⁾ Gregor von Nazianz, Patricius, proverbialia Graecorum.

³⁾ Vgl. die Stelle Gelasius ep. 12, oben Kapitel 3 Schluss.

und Apostel entspreche, das sind alles ziemlich willkürliche dogmatische Voraussetzungen, denen gegenüber die gregorianische Behauptung, dass der König nur mit Öl, der Priester aber mit chrisma gesalbt werde, also die Materie bei beiden Ordinationen verschieden sei¹⁾, wahrscheinlich viel tieferen Eindruck machte.

Aber der Wert der Traktate liegt nicht in der Beweisführung, die immer die schwächste und unerfreulichste Seite der ganzen Publizistik dieser Zeit bildet, sondern in den Anschauungen, die bewiesen werden sollen.

Diese Anschauungen stellen das vollkommene Gegenbild zu den Anschauungen Gregors VII. und damit teilweise auch zu den seit einem halben Jahrtausend in der Christenheit geltenden Anschauungen Augustins dar. Hier gilt das Königtum als eine Stiftung Gottes, dort des Satans, hier als eine Anstalt der Gnade, dort der sündigen Menschennatur, hier wird dem Könige, dort dem Papste eine absolute souveräne Gewalt über alles Geistliche und Weltliche beigelegt, hier steht mithin der Staat über der Kirche, dort die Kirche über dem Staate, hier wird der König als Gott, dort bestenfalls als ein untergeordneter famulus des Gottesreichs bezeichnet. Und doch giebt sich auch unser Autor auf Schritt und Tritt als ein eifriger Jünger Augustins zu erkennen, führt Augustin als Gewährsmann für seine Behauptungen an, ja bequemt sich stellenweise im Widerspruche zu seinem Grundgedanken der Polemik halber jener augustinischen Auffassung vom Könige als famulus ecclesiae an. Aber durch die kühne Gleichsetzung von mundus und ecclesia²⁾ wird der Augustinismus im Prinzip aufgehoben und ergiebt sich als Konsequenz ein vollkommener Cäsaropapismus, wie er etwa das Ideal des patriarchalischen Absolutismus oder des hochkirchlichen Schwärmers Jakobs I. von England und der Laudisten war. Aber dieser Cäsaropapismus verrät sich in allen Stücken als ein echtes Erzeugnis des Zeitalters Gregors VII. Er teilt mit seinem Gegenbilde, der Theorie Gregors, die Voraussetzung, dass die dignitas sacerdotalis überall den Vorrang habe vor der auctoritas saecularis. Denn die geistliche wie die weltliche Allgewalt des Königs wird nicht abgeleitet aus seiner Suveränität, der dem Staate seinem Wesen nach zukommenden Herrschafts-

¹⁾ Siehe oben S. 235.

²⁾ Vgl. 663, 25. 684, 45.

befugnis über alle Formen und Äusserungen des gesellschaftlichen Lebens, sondern aus dem oberbischöflichen Charakter, der dem Könige kraft der Weihe durch das Salböl und der Aussagen des Alten Testaments zukomme.

Diese kirchliche Form und Begründung des fürstlichen Absolutismus ist Eigentum unseres Autors, der Absolutismus selbst entspricht den Ansprüchen und Anschauungen der jungen anglo-normännischen Lehnsmonarchie, vornehmlich ihres eigentlichen Begründers, König Wilhelms II., der auf Grund eines durchaus weltlichen Rechtstitels, als Lehnsherr, eine im Zeitalter Gregors unerhörte Allmachtsstellung im Staate und in der Kirche beanspruchte.¹⁾ Die Theorie unseres Autors ist also gleichsam das litterarische Seitenstück zu der kraftvollen Herrschaft Wilhelms II. Sie konnte nur im Kopfe eines normännischen Geistlichen entstehen, und zwar eines Geistlichen, der seis als clerk in der königlichen Kapelle, seis als clerk eines dem Hofe nahestehenden Bischofs, ganz für diejenige Auffassung vom Umfang und Inhalt der königlichen Gewalt sich hatte gewinnen lassen, wie sie dort herrschte.

IV. Der Papst.

Ist der Landesherr Oberbischof seiner Landeskirche, dann werden die päpstlichen Ansprüche auf die oberste Leitung der Kirche in Sachen des Glaubens, der Disziplin, der Jurisdiktion, wie sie Gregor VII. geltend macht, zu nichte. Diese Konsequenz hat der Autor zwar nicht gezogen, aber von anderen Voraussetzungen aus gelangt er schliesslich zu demselben Ergebnisse, sodass seine kirchenpolitischen Anschauungen auch in dieser Hinsicht ein vollkommenes Gegenstück zu den Anschauungen Gregors bilden. Er gelangt dazu 1. durch eine Kritik der päpstlichen Eingriffe in die Verwaltung der Bischofs- und Provinzialkirchen und 2. durch eine Kritik der diesen zu Grunde liegenden päpst-

¹⁾ Petersb. Chron. 1100: *fordhan the he aelces mannes, gehadodes and laewedes, yrfenuma beon wolde*. Kraft seines Obereigentumsrechtes beansprucht er unerschwinglich hohe *reliefs* bis zum Kaufpreis des Lehens von den Lehnsfolgern, unerschwinglich hohe *forfeitures*, unerschwinglich hohe *aids* und übt das Recht der *marriage* und der *wardship* in gewaltthätigster Form aus. Über sein grenzenloses Selbstgefühl siehe Freeman R. of W. Rufus I, 149—151. Über sein Verhältnis zur Kirche vgl. Ead. 30: *nec ipse (Anselmus) hoc tempore nec alius quis archiepiscopus erit me excepto*.

lichen Ansprüche auf den Primat und die Leitung der Gesamtkirche. Beides ist immer eng mit einander verknüpft, aber wird der Übersicht halber auf den folgenden Blättern auseinander gehalten, zumal der Autor in den beiden zeitlich aus einander liegenden, aber inhaltlich verwandten Traktatengruppen, die in Betracht kommen (nr. 1, 2, 4, 5, 12, 23a und 28, 29, 30 cap. 1), sich sehr oft wiederholt und keineswegs immer angemessen disponiert.

1. Die Aufrichtung der absoluten Gewalt des Papsttums in der Kirche forderte mit Notwendigkeit die Vernichtung oder doch die Einschränkung der Selbständigkeit der Diözesan- und Landeskirchen. Die Kirchenpolitik Gregors VII. ist daher nichts anderes als ein systematischer Versuch, die bischöfliche und landesherrliche Kirchengewalt zu unterdrücken. Die Mittel, deren er sich dazu bediente, sind meist nicht von ihm erfunden, aber sie werden von ihm zuerst folgerecht und in bisher unerhörtem Umfange zur Stärkung der päpstlichen Autorität geltend gemacht. Es sind 1. die Exemptionen, 2. die Unterstellung der selbständigen Kirchenprovinzen unter die Gewalt eines von Rom abhängigen oder dem Papste persönlich ergebenden Primaten, 3. die Visitation, Reformation und Leitung der Kirchen durch Stellvertreter mit absoluter Vollmacht, die Legaten, 4. die Heranziehung der Bischöfe zu den päpstlichen Konzilien, 5. die Beseitigung des königlichen Stellenbesetzungsrechtes und die Erneuerung des kanonischen Wahlrechtes oder dessen Ersetzung durch ein unbeschränktes Ernennungsrecht des Papstes. Alle diese Eingriffe des Papsttums hat unser Autor mit energischem Proteste begleitet. Nur über die Legationen, die sonst so heftigem Widerspruche begegneten, spricht er sich sehr kurz aus. Es erklärt sich dies daraus, dass in der Normandie und England infolge der klugen Politik der Herzöge und Könige die Legaten, wenn sie überhaupt ins Land gelassen wurden, niemals einen solchen Einfluss gewinnen konnten, wie gleichzeitig in Deutschland und den nichtnormännischen Provinzen Frankreichs.¹⁾

A. Die Exemptionen.

Über die Exemptionen hat der Autor anlässlich des Streites der Abtei Fécamp mit Erzbischof Wilhelm Bona Anima von Rouen

¹⁾ Oben S. 131 f.

3 mal ausführlich gehandelt: in nr. 5 de privilegiis peculiaribus, nr. 27, nr. 28, Abschnitt 2 (681,40—684,1).

Das Wort des Apostels: Seid unterthan der Obrigkeit, denn jede Obrigkeit ist von Gott, bezieht sich auch auf das Verhältnis der Abteien zu ihren Diözesanbischöfen. Die Äbte und Mönche, die dieser Weisung nicht gehorchen, schliessen sich selber aus der Gemeinschaft der Gläubigen aus. Sie verfallen dem Gerichte des Spruches: wer Vater und Mutter verflucht, der soll mit dem Tode bestraft werden. Denn sie missachten und schmähen ihren geistlichen Vater, den Bischof und ihre geistliche Mutter, die Diözesankirche, ja sie missachten und schmähen in ihrem Bischofe Christus und Gott selber. Denn wer den Bischof antastet, tastet die Pupille des Auges Gottes an, sagt der Herr, und wer ihn hört und aufnimmt, nimmt mich auf.

Freilich entschuldigen sich die Äbte: „Was wir thun, thun wir kraft eines päpstlichen Privilegs, wonach wir von aller bischöflichen Jurisdiktion befreit sind.“ Aber diese Freiheit, welche das Privileg angeblich verleiht, ist nicht die wahre Freiheit der Kinder Gottes. Die wahre Freiheit ist Freiheit von der Sünde, und diese ist nicht vereinbar mit Ungehorsam gegen die gottgeordneten Leiter der Kirche. Jene Privilegien können also unmöglich dem Willen Gottes entsprechen. Sie setzen ja geradezu voraus, dass Gott die einmal von ihm getroffene Ordnung der Obrigkeiten leid geworden sei.

Die römischen Bischöfe, die durch sie jetzt soviel Unfrieden in den Diözesen stiften, sind mithin zu beurteilen nach Pauli Spruche: „wer anders lehret, denn ich, der sei verflucht“. Ihre Erlasse sind nicht zu beachten, ja nicht einmal anzuhören. „Denn nicht dazu ist der Papst eingesetzt, dass er Gottes Ordnung widerstrebe oder andere widerstreben lehre, gegen der Apostel Lehre handle, den Kirchen Gottes ihre Ehre und ihre Gewalt raube und das Band der Liebe, was sie verknüpfen soll, mutwillig zerstöre.“

B. Die Einsetzung der Primaten.

Eine weitere Massregel, durch die der Papst Unfrieden in der Kirche stiftet, ist die Ernennung eines Erzbischofs zum Primas über eine Reihe von Rechtswegen selbständiger Kirchenprovinzen. Solcher päpstlicher Willkür verdanken ihr Dasein der Primat

der Kirche von Lyon über die Kirche von Rouen¹⁾ und der Primat von Canterbury über York.

Wenn die Kirche ihrem Wesen nach eine ist, wie darf dann einer ihrer Teile in eine Magdstellung herabgedrückt werden? Denn wo ein Teil herrscht und ein anderer dient, tritt an Stelle der Einheit eine Mehrheit wechselseitig zu einander in Beziehung stehender Dinge. Man hat also dann 2 Kirchen, deren einer der Name Kirche nur zu Unrecht beigelegt wird und zerreisst die Einheit, welche zum Wesen der Kirche gehört.

Diese Anklage wird durch die Behauptung nicht entwaffnet, dass die einzelnen Diözesan- und Provinzialkirchen die verschiedenen Glieder des Leibes Christi darstellen. Denn nicht die Kirchen, sondern die Gläubigen sind die Glieder Christi, und die Rangordnung zwischen ihnen gestaltet sich in der Weise, dass die Heiligen die höheren Glieder repräsentieren. Eine Kirchenprovinz könnte demnach nur dann vor ihren Schwesterkirchen den Vorrang beanspruchen, wenn ihre Angehörigen lauter Heilige und die der letzteren lauter Unheilige wären. Aber das ist, wie weiter nicht zu beweisen ist, eine Unmöglichkeit. So müsste also die Ortsbeschaffenheit zwischen ihnen einen Unterschied bewirken — aber die Kirchen von Tours und Rouen liegen in einem volkreicheren und hervorragenderen Orte als die Kirche von Lyon — oder der Besitz der einzelnen Kirchen an göttlichen Gnadengütern. Aber Lyon hat keine höheren Sakramente, als Tours und Rouen, Canterbury denselben 7 fältigen hl. Geist, dieselben ordines, dieselben 8 Seligkeiten, dieselben Benediktionen und Konsekrationen, wie York. Beide Kirchen, die Rouener, wie die Lyoner, die Yorker, wie die Canterburyer, sind in gleichem Masse Bräute Christi. Lasst uns daher nicht auf Erden ungleich machen, was im Himmel gleich ist, und nicht die Mahnungen des Herrn Luc. 22, 25, 26, Marc. 9, 34 in den Wind schlagen!

Also der Primat ist nicht göttlichen Rechtes. Diese Tatsache ist auch gegenüber den päpstlichen (pseudo-isidorischen) Dekretalen über die Einsetzung von Primaten festzuhalten, auf welche der Lyoner Erzbischof sich beruft (und auch Gregor VII. in seiner Bulle zu Gunsten Lyons zurückgeht). Man beachte nur, was Papst Anaklet in der betreffenden Dekretale ausführt: wo

¹⁾ Vgl. nr. 2 in den Beilagen, nr. 29 ebda.

sich heidnische Oberpriester befanden, da sind Primaten, wo Erzpriester, Erzbischöfe, wo Priester Bischöfe einzusetzen. Der Unterschied zwischen *flamines*, *archiflamines*, *primi flamines* aber geht wieder zurück auf den Unterschied zwischen Untergöttern, Göttern und Obergöttern. Die Einsetzung der Primaten ist also erfolgt nach dem Vorbilde des Reiches Belial, nicht des Reiches Christi, das nur einen Gott verehrt und darum die Gleichheit sämtlicher Bischöfe fordert. Damit sollen die römischen Bischöfe nicht verdammt werden, die jene Dekretalen erlassen haben. Aber wir stellen Christus und die Apostel über sie, und wollen die von ihnen gestiftete Einheit des *ordo* und der bischöflichen Gewalt in nichts beeinträchtigen und zerstören lassen. Vielleicht handelten jene Päpste auch unter dem Zwange von Umständen, von denen wir durch Gottes Gnade jetzt frei sind.

Die Lyoner Kirche berufe sich also zum Beweise ihres angeblichen Vorrangs über Rouen nicht auf jene Dekretalen, und sie bilde sich auch nichts auf ihre anderen Rechtstitel etwas ein. Allerdings ist im Provinzialkatalog, in der *notitia*, Lyon vor Rouen genannt. Aber man prüfe nur genau! Nicht allein die *civitas* Lyon, sondern die ganze *provincia Lugdunensis prima* ist da vor Rouen angeführt, darunter die Städte Autun, Laon, Châlons mit Burgen, Dörfern und Pfarrkirchen. Es könnten mithin die Bischöfe, Priester und Einwohner jener Orte mit demselben Rechte von Rouen Unterordnung fordern, wie Lyon, und in gleicher Weise die Einwohner von Rouen, Bayeux und der anderen Städte, die als *Lugdunensis secunda* bezeichnet werden, vor Tours und Sens, die unter dem Titel *Lugdunensis tertia* figurieren.

Und ebenso belanglos ist der Hinweis auf jenes angebliche päpstliche Privileg, welches auf der Synode von Clermont zur Verlesung kam. Es war das ein scheinbar an die Erzbischöfe von Rouen, Tours und Sens gerichtetes Schreiben. „Ich sage „scheinbar“, weil es thatsächlich an niemanden gerichtet ist. Oder man nenne doch die Person, an die es erging, präsentiere die Person, die es überbrachte. Wäre es an den Rouener Erzbischof gerichtet, wie ist es dann nach Lyon gekommen? oder hat etwa sein Lyoner Kollege eine Abschrift davon aufbewahrt? Aber wo befindet sich das Original? wohl im Archiv der Lyoner Kirche? Allein warum blieb es da so lange verborgen, dass es erst jetzt nach über 500 Jahren ans Licht trat, nicht nur zur Unterdrückung

der Rouener Kirche, sondern auch zur Schmach aller Päpste, die seit 300 Jahren die römische Kirche regierten? Denn da sie die Rouener Kirche von aller und jeder Unterordnung freisprachen, hätten sie wider Recht und Gerechtigkeit gehandelt. Aber die hl. Päpste haben sich nichts zu schulden kommen lassen. Wer gegen sie spricht, ist ein Übertreter des Gesetzes, ja ist ein Empörer wider Gott, an dessen Stelle sie stehen und schliesst sich selbst aus der Kirche aus“.

Nicht mehr Bedeutung hat der Anspruch Canterburys auf den Primat über York; Gregor der Grosse hat nicht Canterbury, sondern London und dem hl. Augustin den Primat zugesprochen, mit der Massgabe, dass nach Augustins Tod der Vorrang je nach dem Ordinationsalter zwischen York und London wechsele. Diese Bestimmung darf niemand umstossen, auch nicht der päpstliche Stuhl, will er sich nicht eines Sakrilegs schuldig machen. Der Erzbischof von York darf also gar nicht dem Erzbischof von Canterbury die Primatenrechte, die von Rechtswegen London zustehen, überlassen. Endlich was soll durch die künstliche Schöpfung solcher Unterschiede zwischen den einzelnen Kirchen erreicht werden? Soll der Erzbischof von Lyon deswegen über seinen Rouener Kollegen Herr sein, um diesen richten zu können? „Aber wer bist Du, der Du einen fremden Knecht richten willst?“ Alle Bischöfe sind, wie die Apostel, einander gleich und unterstehen nur einem Richter: Gott — oder will er seinem Rouener Amtsbruder dadurch nützen? Aber schon dadurch, dass er Würde und Ehre desselben durch seinen Vorrang schmälert, stiftet er Schaden. Oder beansprucht er den Vorrang nur um des Vorrangs willen? Dann muss er sich die Mahnung an den Spruch des hl. Gregor gefallen lassen: „es ist widernatürlicher Hochmut, von einem Gleichgestellten gefürchtet sein zu wollen; nur bestialische Menschen soll man durch Furcht im Zaume halten“. So möge er also seinen ganz unberechtigten Anspruch fallen lassen. Er erinnere sich daran, dass nach Hieronymus nur zur Unterdrückung der Spaltungen die ursprüngliche Gleichheit der Bischöfe eine Wandlung erfuhr. Die Überordnung eines Bischofs war also stets eine Usurpation, welche die Not der Spaltung veranlasste. Mit der Spaltung schwindet auch jeder Grund für Aufrechterhaltung der Ungleichheit. Wenn also der Erzbischof von Rouen keine Spaltung in der Kirche verursacht, d. i. die Einheit des Glaubens nicht

zerreißt, ist es ungerecht, ihn einem anderen Bischofe unterzuordnen.

So wird in nr. 2 der Anspruch Lyons und in nr. 29 der Canterburys auf den Primat immer mit versteckter, obzwar massvoller Polemik gegen die Päpste, welche diese Ansprüche gutheissen, zurückgewiesen. Offener und schärfer wird der Papst angegriffen in nr. 4, der Verteidigung des Erzbischofs von Rouen wegen seines Ungehorsams, dem päpstlichen Befehle gemäss der Erzbischof Lyon als Oberherrn anzukennen.¹⁾ Wo soll dann der Erzbischof von Lyon „Meister“ sein, im Himmel oder auf der Erde? Wenn im Himmel, — wo gebietet dies Christus? Wenn auf der Erde — wie stimmt dazu Christi Befehl: „Lasst euch nicht Meister nennen auf Erden?“ Und ferner: zu welchem Zwecke beanspruchen beide, der Papst und der Erzbischof, über ihren Mitbischof eine Obergewalt? Um ihn zu lehren, was Petrus, Paulus und die übrigen Apostel verkündet haben? Aber das ist überflüssig, da er genügend hierin Bescheid weiss. Ihre Ansprüche entspringen also lediglich leerer Ruhm- und tyrannischer Herrschsucht.

C. Die erzwungenen Romreisen der Bischöfe.

In demselben Traktate erhebt der Autor noch andere schwere Klagen gegen Rom, die teilweise in verschärfter Form in nr. 28 wieder auftauchen.²⁾

Der römische Bischof verlangt vieles, was Christus nicht verlangt und kein Apostel verkündet hat; dazu gehört, dass er alle Erzbischöfe eidlich verpflichtet, Jahr für Jahr die Schwellen der Apostel zu besuchen und auch die Bischöfe ohne Not und zureichenden Grund, aus blosser Herrschsucht und Willkür nötigt, nach Rom zu reisen, damit sie an seinen Konzilien teilnehmen. Die Reise nach Rom ist überaus gefährlich. Soviel Räuber und Feinde der hl. Kirche gefährden die Sicherheit, dass die Reisenden ihre bischöfliche Würde verleugnen und sich als Laien verkleiden müssen. So zwingt sie also der Papst zur Lüge und stürzt sie in schwere Gefahren. Und wenn nicht in Gefahren des Leibes, so doch in Gefahren der Seele. Denn sie sind genötigt,

¹⁾ Lib. III, 658.

²⁾ Lib. III, 658, 30—659, 10. 680—681, 20.

unterwegs von der Feier der Messe abzustehen. In Rom angelangt, müssen sie sofort ihre Beutel öffnen. Denn, wenn sie die päpstlichen Offizialen nicht bestechen, haben sie keinerlei Aussichten, ihren Zweck zu erreichen. Um aber die Mittel hierzu flüssig zu machen, müssen sie Kirchengut veräussern, wovon sie Almosen spenden sollten. So leidet auch die ihnen anvertraute Heerde, die ohnehin infolge ihrer Abwesenheit den schwersten sittlichen Gefahren ausgesetzt ist, Schaden. Und was schlimmer ist: Die Bischöfe geraten durch diese Vorladungen vor den päpstlichen Stuhl bei ihr in Misskredit, ihre Autorität sinkt, die Strenge der Rechtspflege lässt nach, die Straffheit der Disziplin lockert sich.

D. Die ungerechten Exkommunikationen.

Wenn also ein Bischof, wie z. B. der Erzbischof von Rouen, sich weigert, einer derartigen Vorladung Folge zu leisten, so thut er Recht daran: er folgt ganz dem Wort und Beispiele Christi.

Aber wegen dieses Ungehorsams gegen sein Gebot verhängt der Papst über ihn die Suspension und über andere Bischöfe die Exkommunikation. Die Exkommunikation von Bischöfen gehört überhaupt zu den Anklagepunkten, die man im allgemeinen gegen ihn geltend machen kann. Wer ist es denn, den er exkommuniziert? Gesalbte des Herrn, die mit Gott eins geworden sind, also Gott selbst, der solange in dem betreffenden Bischof bleibt, als dieser in der Liebe bleibt. Also seine Exkommunikations-sentenz ist 1. an sich absurd und widerspricht 2. den Ordnungen, die Christus dem Petrus anvertraut hat. Darnach soll der sündige Bruder zuerst unter 4 Augen, dann in Gegenwart mehrerer Zeugen ermahnt und erst, wenn dies alles nichts gefruchtet hat, der Gemeinde angezeigt werden. An diese Ordnung sollten sich der Papst und seine Legaten halten. Aber weit entfernt davon, wollen sie selbst nicht ein einziges Mal dem Bruder vergeben, sondern erklären ihn sofort für einen Zöllner und Heiden und schliessen ihn aus der Gemeinde aus. Es schlägt ihnen dabei nichts, auch ganz Unschuldige mit Anathem und Interdikt zu treffen. Freilich schaden sie dabei, gleich dem Schalksknecht im Evangelium, höchstens sich selber. Auch steht es fest, dass

¹⁾ Lib. III, 658, 30—659, 10. 661, 20—684, 40. vgl. in der Beilage nr. 30, cap. 1.

sie aus einem Gliede Christi durch ihren Spruch kein Glied Satans machen können. Ist also ihre Sentenz wirkungslos, so erregen sie dadurch doch Ärgernis in der Kirche und gefährden die Seelen der Diözesanunterthanen.

E. Der Angriff gegen die landesherrliche Kirchengewalt.

Eine schwere Schädigung der Kirche ist ferner der Angriff des Papstes auf die landesherrliche Kirchengewalt¹⁾, obwohl doch der König kraft himmlischer Belehnung zur Ausübung derselben berechtigt ist. Der Papst handelt damit offenbar der Ordnung Gottes zuwider und bewirkt, dass das Reich Christi verwüstet und die priesterliche Autorität unterhöhlt wird.

2. So bekämpft der Autor fast alle die Neuerungen, durch welche Gregor VII. und seine Nachfolger den Bestand der herkömmlichen Kirchenverfassung in der Normandie und England zu erschüttern suchten. Aber er bleibt hierbei nicht stehen: Er unterzieht, sei es gleichzeitig, sei es in besonderer Ausführung, die wichtigsten Ansprüche Roms, sowie die Institution des Papsttums selber einer scharfen Kritik. Diese Kritik nimmt mit der Zeit einen immer radikaleren Zug an. Während er zunächst noch nicht zu bestreiten wagt, dass der Papst einen höheren geistlichen Charakter besitzt, als die übrigen Bischöfe, gelangt er in der Polemik gegen Urban II. anlässlich des Subjektionsstreites zwischen Lyon und Rouen im Jahre 1096 zu den allerschroffsten Aufstellungen, welche er dann in den Jahren 1102—1104 unter dem Eindrucke des englischen Investiturstreites und in Folge der Haltung Paschalis II. in dem Zwiste Gerards von York mit Anselm von Canterbury teilweise in noch schärferer Form wiederholt. Jener anfängliche Standpunkt liegt in nr. 1 zu Grunde, der Untersuchung über die Unabhängigkeit des Papstes von allen geistlichen und weltlichen Gerichten, der spätere ergibt sich aus den Betrachtungen, die der Verfasser, ohne strengen Zusammenhang und vielfach sich wiederholend, in den beiden obengenannten Traktatengruppen über die Ansprüche des Papstes in Bezug auf die kirchliche Gesetzgebung, die kirchliche Lehre, die kirchliche Jurisdiktion und über den Ursprung des päpstlichen Primates anstellt. Es fehlt in diesen Betrachtungen nicht an kleinen Widersprüchen, aber im

¹⁾ Lib. III, 685, 40—686.

ganzen erhalten wir doch ein klares und wohl zusammenhängendes Bild von den Anschauungen des Autors, die an Kühnheit und Freisinnigkeit alles hinter sich lassen, was uns bisher von der antigregorianischen Litteratur bekannt geworden ist.

A. Der Anspruch des Papstes auf Unabhängigkeit von geistlichen und weltlichen Gerichten.¹⁾

In den Canones ist verordnet, dass der Papst von niemandem gerichtet werden dürfe. Allein man muss sich hüten, dies falsch zu verstehen. Wird der Papst zum Mörder oder zum Ehebrecher, und erniedrigt er sich zum unvernünftigen Vieh, dann ist er ruhig, wie ein Vieh, zu bestrafen und zur Verantwortung zu ziehen; denn die Strafe trifft ihn nicht als Papst, sondern als Verbrecher. Er hat nämlich nicht bloss eine „Person“, sondern mehrere in sich. Er ist 1. Papst, 2. Mensch, 3. Sünder. Als Papst steht er über allen Menschen, als Mensch den übrigen Menschen gleich, als Sünder und Verbrecher unter den Menschen. Als Papst ist er kein Sünder, sondern vergiebt Sünden und darf nicht gerichtet werden. Als Mensch geniesst er nur die allgemein menschliche Achtung und steht unter menschlichem Gerichte. Als Sünder ist er nicht zu achten, sondern streng zu richten. Das Gericht selbst steht den Heiligen zu, die durch ihren frommen Wandel sich als Glieder und Träger des Geistes Christi erweisen. Als *summus pontifex* aber ist der Papst höchstens zu korrigieren und zu richten gemäss den Bestimmungen, welche seine Vorgänger für sich und ihre Nachfolger erliessen, oder er darf sich selber richten; aber niemals darf er von den Trägern eines anderen *ordo* in Sachen, die seinen besonderen geistlichen Rang angehen, gerichtet werden.

Denken wir uns diese theoretischen Bestimmungen praktisch verwirklicht, so sehen wir auf den ersten Blick: das Privileg der Unverletzlichkeit wird von dem Autor nicht nur erheblich eingeschränkt, sondern auch, obzwar nicht *de iure*, so doch *de facto* vollständig aufgehoben. Denn ist der Papst den Verfügungen seiner Vorgänger gegenüber zu Gehorsam verpflichtet, so muss ihm jedes Zuwiderhandeln dagegen als Sünde ausgelegt werden, und als Sünder untersteht er dem Gerichte der Heiligen, das nur

¹⁾ Siehe Beilagen nr. 1.

nicht auf die höchste Strafe, auf Absetzung, erkennen könnte, da Bestimmungen über den Pontifikat als solchen sich seiner Kompetenz entziehen.

B. Der Papst als Gesetzgeber und Lehrautorität.

Kann der Papst, wenn er in dieser Weise an die Verfügungen seiner Vorgänger gebunden ist, überhaupt neue Gesetze und dogmatische Entscheidungen erlassen? Diese Frage, welche die Antigregorianer sonst ebenso bejahen, wie die Gregorianer, hat unser Autor mehrfach energisch verneint.¹⁾ Die *statuta patrum*, behauptet er, bilden, wie die Aussprüche heiliger Päpste selber und das Gelübde, welches er bei seiner Weihe ablegt, zur Genüge beweisen, die feste Norm und Schranke seines Handelns und Lehrens. Nur wenn er in diesem Sinne Christi Fusstapfen folgt, an die Lehre der Apostel sich hält, Christi Gebote verkündet, trägt er den Namen *apostolicus*, *missus Christi* mit Recht. Christi Gebote und Lehren sind nun enthalten in den Evangelien und in den Schriften der Apostel. Was damit nicht übereinstimmt, ist für den Christen nicht verbindlich; wenn er trotzdem anders lautende Bestimmungen und Lehren erlässt, so verfällt er nach Pauli Wort Gal. 1, 8. 9 dem Anathema.

C. Der Anspruch des Papstes auf die oberste Jurisdiktion.

Auch das Recht auf eine höhere Jurisdiktion, als sie der gewöhnliche Bischof besitzt, spricht der Autor dem Papste ab.²⁾ Der Papst begründet dasselbe mit dem Hinweis auf die Verleihung der Schlüsselgewalt an den Apostel Petrus, der sie dann den übrigen Aposteln übertragen habe, so dass also alle bischöfliche Jurisdiktion als aus der und in der Person Petri dem Stuhle von Rom verliehenen Schlüsselgewalt devolviert erscheint. Aber nach Joh. 20, 22 empfangen die Apostel ihre Schlüsselgewalt nicht von Petrus, sondern von dem Gottmenschen selber. Und wenn Petrus *princeps apostolorum* genannt wird, so bezieht sich dies nur darauf, dass er zuerst von Christus erwählt und berufen ward, und vor den anderen sich in Cäsarea Philippi zu Jesus als dem Christ bekannte. Aber in dem Bekenntnis zu Christus ist jeder Bischof

¹⁾ Lib. III, 680; ähnlich 661, 1—10. 686, 30—687, 20. 683, 20—684, 1.

²⁾ Lib. III, 657, 25—658, 10. Beilagen nr. 2, cap. 5. nr. 23a, de *equalitate ministrorum*, nr. 24d.

ein Nachfolger Petri, jeder, insofern er Christus, dem wahren Felsen, anhängt, Petrus, jeder mit derselben Gnade, demselben hl. Geiste, derselben Gewalt zu binden und zu lösen ausgestattet, wie Petrus. Der römische Bischof besitzt also schlechterdings keinen geistlichen Vorrang vor seinen Amtsgenossen und, wenn er über einen derselben das Gericht sich anmasst, dann erhebt er sich wider Gott selbst. Denn alle Bischöfe sind durch den Geist eins mit Gott und insofern Götter und daher von Gott allein, wie Clemens und Anaclet (im Pseudoisidor) sagen, zu richten.

D. Das Privilegium Petri.

Diese Gedanken hat der Autor in einem eigenen Traktate 23 a de equalitate ministrorum noch besonders ausführlich dargelegt. Er stellt hier die Stellen Matth. 16, 19 und Matth. 18, 18, Joh. 20, 20 ff., Joh. 21, 16 und Matth. 28, 19 einander gegenüber, um zu beweisen, dass nach göttlichem Rechte zwischen den Aposteln kein Unterschied und die Amtsgewalt aller, folglich auch ihrer Nachfolger, principaliter von Christus herrühre. Er hebt weiter nach Luc. 22, 24—30, Matth. 23, 10 hervor, dass das Mass der Bruderliebe und Demut allein im Reiche Christi einen Vorzug der Einzelnen begründe, und unter den Aposteln nach alledem keiner ein Principat, ein magisterium über die Genossen sich angemasst habe, nachdem er schon anderorts die wichtige Bemerkung gemacht hatte, dass Petrus nirgends von Christus oder den Aposteln als princeps und diese nie als Petri Gerichtsbarkeit unterworfenen Diener und Trabanten bezeichnet worden seien.²⁾

Allerdings, meint er, hatte Petrus ein Privilegium. Aber dies Privileg war nach Gal. 2, 8 das Apostelamt unter der Beschneidung, nicht, wie das Privileg des Paulus, das Apostelamt unter den Heiden. War Petrus also nicht Heidenapostel, dann war auch nicht er, sondern Paulus Bischof und Lehrer der Heiden. Diese einzigartige Stellung des Paulus in der heidenchristlichen Kirche findet noch jetzt darin einen Ausdruck, dass unter „Apostel“ nicht Petrus, nicht Jakobus oder ein anderer Apostel, sondern schlechtweg Paulus verstanden wird. In Rom selbst wird daher bezeichnender Weise auf einem Bilde der Glorie Christi Paulus

¹⁾ Siehe die Beilagen.

²⁾ Beilagen nr. 2, cap. 5.

zur Rechten, Petrus zur Linken dargestellt, d. i. Paulus wird als der höhere, Petrus als der untergeordnetere Apostel betrachtet. Dieselbe Rangordnung müssten auch ihre Nachfolger einhalten. Also von einem Primate des Papstes, des Nachfolgers Petri, in der Heidenkirche könnte von Rechtswegen keine Rede sein.

Dies sein Privileg hat Petrus nicht dem Orte übertragen, an dem er zuerst Bischof war (Antiochien ist wohl gemeint), sondern einer Person, dem heiligen Clemens, den er zu seinem Nachfolger in Rom ordinierte. So konnte auch der heilige Clemens, wenn er an seiner Statt einen Bischof ernannte, diesen mit jenem Privileg betrauen. That er das erstere nicht, so auch nicht das letztere. Da nun — das ist wohl die Meinung des Autors — von einer Ordination Anaklets durch Clemens nichts berichtet wird, da ferner nicht jeder römische Bischof seinen Nachfolger ordiniert hat, so ist unter der Voraussetzung, dass der Besitz des Privilegs Petri nur von Person zu Person übertragen werden kann, der gegenwärtige römische Bischof nicht als Inhaber desselben zu betrachten.

E. Der Ursprung der römischen Primates.¹⁾

Aber die heiligen Väter, wendet der römische Bischof gegen alle derartigen Äusserungen ein, haben festgesetzt, dass die römische Kirche die Mutter und Lehrmeisterin aller Kirchen und ihr Bischof der höchste aller Bischöfe sei. „Allerdings haben das heilige Väter beschlossen, nämlich die heiligen Bischöfe von Rom und ihre Nachfolger selber und zwar im Hinblick auf die Macht des römischen Reiches und die Weltstellung der Stadt Rom. Allein dieser Primat geht nicht auf die Entstehungszeit der christlichen Kirche zurück. Weder hat ihn Christus gestiftet, noch der engere Kreis der Apostel, noch der weitere der 72 Jünger, noch der erste Märtyrer und Archidiakon Stephanus und seine Genossen, deren Lehre, Beispiele und Verordnungen jeder folgen muss, der nicht für ungläubig, ja wahnwitzig oder für einen Betrüger gehalten werden will.

Nicht die Kirche von Rom, sondern die Kirche von Jerusalem ist die Mutter aller Gläubigen. Sie empfing von Christus zuerst den Glauben und den hl. Geist. Von ihr aus erging die Glaubens-

¹⁾ Lib. III, 659, 15. 661, 1. Beilagen nr. 2, cap. 10. nr. 12.

predigt an alle anderen Gemeinden, in ihr amtierte Christus selbst als Priester und Bischof, stiftete die Sakramente, übertrug den Aposteln die Schlüsselgewalt und setzte sie zu Fürsten und Richtern der Welt und Väter aller Kirchen, also auch der römischen Kirche. Ihr standen dann die Apostel als Priester und „Säulen“, der erste Märtyrer Stephanus als Archidiakon und seine Genossen als Diakonen vor, deren Nachfolger und Stellvertreter alle späteren Priester, Archidiakonen und Märtyrer sind. Ja, nach Ps. 86, 5 ist sie die Mutter Christi selbst, des Hauptes der ganzen Kirche, und wie das Haupt, so gehörten auch die Gottesmutter ihr an und Petrus und Paulus, mit denen die römische Kirche so viel Ruhmens macht. Und obgleich Petrus und Paulus dann Vorsteher der römischen Kirche wurden, hörten sie doch nie auf, Mitglieder der Kirche von Jerusalem zu sein. Von dieser empfangen sie, was sie jener übertrugen: den Glauben, die Taufe, die Schlüsselgewalt, den hl. Geist, das Evangelium vom Reiche Gottes, das hl. Gesetz. Also alles, dessen die römische Kirche sich rühmt, hat sie von der Kirche von Jerusalem. Anderer Dinge kann sie sich schlechterdings nicht rühmen, wenn sie nicht des Unglaubens sich schuldig machen will. Denn, wenn wir die Vergangenheit der Stadt Rom uns vergegenwärtigen, finden wir, dass sie eine Stadt des Blutes war, das Haupt des Irrtums, die in Purpur gekleidete Hure der Dämonen, eine Brutstätte des Lasters voller Tod und Finsternis. Erst die Kirche von Jerusalem hat darin Wandel geschaffen. Die Kirche von Jerusalem ist also auch die Mutter der römischen Kirche. Sie ist die Königin, von der in Ps. 45, 10 die Rede ist, die römische Kirche dagegen nur eine von den Nebenfrauen des himmlischen Bräutigams, von denen der 15. Vers handelt. Ihr, als *primitiva ecclesia*, kommt mithin der Primat und kraft des *Primates* der Prinzipat zu, mag auch immerhin Petrus als *princeps apostolorum* bezeichnet und daraus ein Prinzipat der römischen Kirche abgeleitet werden. Denn Petrus empfing sein Prinzipat doch von dem höheren *princeps* der Urkirche und hat auch den Bischof von Jerusalem, den Apostel Jakobus, immer als Meister geehrt und geachtet.

Der römischen Kirche kann also nur von Menschen, nicht von Christus und den Aposteln der Vorrang über Jerusalem erteilt worden sein. Wenn diese Menschen auch heilig sind, so müssen wir ihnen doch Christus und die Apostel vorziehen, deren

Autorität das Licht der Wahrheit und die Lehrmeisterin unseres Heiles ist. Und ferner: hatte man bei dieser Veranstaltung, wie auch die Väter bezeugen, nur unwesentliche Zwecke im Auge. Sie geschah nämlich 1. aus Rücksicht auf die Macht des Reichs. und die Weltstellung Roms, dass das Haupt der Welt und des Irrtums auch das Haupt der Religion werde, und 2. im Hinblick auf die Glaubensspaltungen, welche zu Zeiten den Kirchenfrieden störten und die Übernahme der Kirchenregierung durch einen Bischof notwendig machten. Der Primat von Rom ist also eine Usurpation, welche durch die Glaubensspaltungen notwendig wurde, und deren Existenzrecht mit den Glaubensspaltungen aufhört, aber kein *ordo legitimus*, keine göttliche Institution. Sein Vorhandensein ist nicht notwendig zu unserem Heile, und sein Nichtvorhandensein würde uns nicht zum Verderben gereichen. Wenn also jemand sich der römischen Kirche nicht unterwerfen will, wird Gott, dessen Ordnung er dabei durchaus nicht antastet, deswegen ihn keinerlei Schaden erleiden lassen.

F. Die Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl.¹⁾

Von einer Verpflichtung der Bischöfe zum Gehorsam gegen den Papst in Sachen des Glaubens, wie der Jurisdiktion kann also keine Rede sein. Das Papsttum hat überhaupt kein Existenzrecht mehr. Denn angenommen, der Papst wäre *missus Christi* und hätte infolgedes die Pflicht, uns Christi Gebote zu verkündigen, so wäre das vollkommen überflüssig: denn wir haben die heilige Schrift, in der alle Gebote Gottes enthalten sind, und deren Studium wird bei uns eifriger betrieben, als an der Kurie. Er gehe also zu den Heiden, die den Glauben Christi noch nicht haben oder seine Gebote noch nicht kennen, und predige ihnen nach dem Beispiele Petri und der übrigen Apostel, wofern er mit seinem Apostelamte Nutzen stiften und in den Fußstapfen Petri und bei dem Lehramt der Apostel verharren will.

Die römische Kirche kann mithin keine andere Ehrerbietung beanspruchen, wie andere Kirchen. Und ihre Würde, kraft der sie solche Ehrerbietung heischt, rührt nicht von der Örtlichkeit, von Rom her, sondern daher, dass sie Kirche ist. Zur Kirche im eigentlichen Sinne gehören aber nicht die vielen Teufelskinder,

¹⁾ Vgl. Lib. III, 686—687.

die zu Rom wohnen. Diese bilden die weit zahlreichere Satanskirche. Es giebt also eigentlich 2 römische Kirchen, eine Satanskirche und eine Kirche Christi. Nur die letztere, nur die wenigen Erwählten und Heiligen, die sich zu Rom befinden, dürfen von uns Ehrerbietung beanspruchen, aber nur die Ehrerbietung, welche unser Vater im Himmel wünscht und befiehlt, d. i. die Ehrerbietung, die wir unseren Brüdern schulden aus christlicher Liebe, nicht Ehrerbietung, die sie fordern könnten unter Anwendung gesetzlichen Zwangs, Ehrerbietung, um Gottes willen, nicht Ehrerbietung weltlicher Herrschsucht halber.

Der Papst darf demgemäss auf seine Mitbischöfe nur mit moralischen Mitteln einwirken¹⁾, indem er einen jeden mahnt, über seine Sünde milde belehrt, die Brüder ehrt, sein Vermögen und, wenn es nötig sein sollte, selbst sein Leben für sie zum Opfer bringt. Denn nur, wer auf allen Besitz und alle Herrschaft zum Besten der Brüder verzichtet — man sieht, das Armutsideal kündigt sich schon an — ist ein Jünger Christi. Seine Pflichten gegenüber der Kirche und den Bischöfen sind also, wie die Pflichten der Bischöfe ihm gegenüber, genau bestimmt und begrenzt durch das allgemeine christliche Gebot der Bruderliebe. Gebärdet er sich nicht wie ein Bruder, sondern als Herr der Bischöfe, und verlangt er auf dem Tribunale zu sitzen, vor dem Jesus als Angeklagter stand, dann bekundet er deutlich, dass er nicht ein Jünger und ein Glied Christi ist, sondern ein Glied des Satans.

G. Das Kirchenideal des Autors.

Die positive Voraussetzung all dieser scharfen kritischen Ausführungen ist ein unter allen Publizisten dieser Zeit nur von unserem Autor vertretenes Kirchenideal. Darnach sind alle Bischöfe an Rang einander gleich. Denn nur das bischöfliche Amt ist *de iure divino*.²⁾ Aber über den Bischöfen eines Landes steht gleichsam als Oberbischof der Landesherr, der kraft göttlichen Rechtes alle die Befugnisse ausübt, welche Gregor VII. dem Papste zuweist: die Berufung und Leitung der Konzilien, das Verordnungsrecht, das Recht zum Erlasse dogmatischer Entscheidungen, die

¹⁾ Lib. III, 661, 1—10. 25—662, 1. 683, 15—20. vgl. in den Beilagen nr. 30.

²⁾ Dieser Ausdruck selbst fehlt natürlich.

oberste Jurisdiktion, die Besetzung der Bistümer. Nicht berücksichtigt werden dagegen in den theoretischen Aufstellungen des Verfassers, entsprechend ihrer geringen praktischen Bedeutung als selbständige Kirchenbehörden innerhalb der neustrischen und englischen Landeskirche seiner Zeit, 1. der Archiepiskopat¹⁾ und 2. die Konzilien.²⁾ Kulturhistorisch, als Erzeugnis der religiösen Bewegung zur Zeit des 1. Kreuzzuges höchst interessant, aber nur von augenblicklichem, polemischen Werte ist die Lehre vom Primat der Kirche von Jerusalem, von der sich in der Traktatengruppe 24a. 28. 29. 30. schon keine Spur mehr findet. Es bleiben somit immer nur die genannten beiden Gewalten als Träger des Kirchenregiments übrig: die Bischöfe und der König. Aber die Bischöfe werden von dem Könige ernannt. Wie bei Gregor VII. letztlich der Papst, ist also hier letztlich der König die Kirche.

3. Waren schon die Äusserungen des Autors über das Zölibatsgesetz, den Ausschluss der Priestersöhne von der Weihe und seine Betrachtungen über das königliche Kirchenregiment reich an originellen Gedanken, so giebt es zu diesen kritischen Ausführungen über das Papsttum³⁾ überhaupt kein Seitenstück in der gesamten gleichzeitigen publizistischen Litteratur. Der Autor ist hier durchaus ein Vorläufer neuer Ideen und einer neuen Zeit: Mit den Betrachtungen über das gegenwärtige päpstliche Kirchenregiment eröffnet er die Anklagelitteratur gegen die Desorganisation der Kirchenverfassung durch das Papsttum, welche erst 50 Jahre später kräftig anhebt⁴⁾ und sich von da an durchs ganze Mittelalter fortsetzt. Mit der kritischen Verwertung des Armutsideals gegen die Kurie schlägt er zuerst einen Ton an, der ebenfalls erst ein Menschenalter später von Arnold von Brescia, Gerhoch von Reichersperg, dem hl. Bernhard wieder aufgenommen wird⁵⁾ und von da an sich zu einem

¹⁾ Zur Zeit Anselms sind die Traktate entstanden, dessen Autorität viel geringer war, als die Lanfranks.

²⁾ Von 1080—1100 sind in der Normandie nur zwei Konzilien berufen worden; (1. Juni 1091, Februar 1096 zu Rouen, Ord. III, 379 f. 470 ff.), in England fand von 1085/86—1102 keine Reichssynode statt; vgl. oben 154 ff.

³⁾ Vgl. zum Beweise Mirbt 551—572.

⁴⁾ Vgl. Gerhoch von Reichersperg. Lib. Bd. III, die im Register von mir unter Romanus pontifex angeführten Stellen über die gravamina ecclesiae a papa imposita, ferner den hl. Bernhard, Johann von Salisbury; auch Arnold von Brescia. Die Klagen sind dieselben, wie bei dem Anonymus.

⁵⁾ In verschiedener Weise bekanntlich, entsprechend der Natio-

Leitmotive der ganzen Polemik gegen das äussere Kirchentum gestaltet.¹⁾ Noch singulärer stehen die Untersuchungen über den Ursprung des Papsttums da: erst 200 Jahre später, unter ganz veränderten Verhältnissen der materiellen und geistigen Kultur treten uns in Marsilius von Padua und Wiclif Denker entgegen, die sich an Kühnheit der Gesinnung und kritischem Scharfblick mit unserem Autor zu messen vermögen. Er bezeichnet mithin in jedem Stücke den Höhepunkt der gegen Gregor VII. sich richtenden litterarischen Bewegung. Wie Wilhelm II. unter den praktischen Staatsmännern, so ist er unter den Publizisten der vollkommene Antipode des grossen Papstes, der personifizierte Antigregor.

Und doch ist er nur darum so radikal und so freisinnig geworden, weil er so konservativ ist. Denn er kämpft nicht für neue Ideale, sondern für die hergebrachten Rechte der Bischöfe und der Landesherrn gegen die das gesamte Kirchen- und Staatswesen erschütternden Neuerungen Gregors VII. Sein Ideal sind die Zustände in der Normandie und England im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts, und selbst seine kritischen Betrachtungen über das Papsttum nur der theoretische Widerhall der politischen Praxis des normännischen Hofes und der ihm untergebenen Bischöfe. Schon Wilhelm I. verstattete der Kurie, wie wir sahen nur insoweit Einfluss auf seine Landeskirchen, als es sich mit seinen Interessen vertrug.²⁾ Nach der Einnahme Roms durch Heinrich IV. im Jahre 1084 hörte dann in der Normandie bis zum Tode des Eroberers, in England bis zum Jahre 1095 jeder Verkehr zwischen den Päpsten und den normännischen Staaten auf. Die endliche Anerkennung Urbans stellte zwar äusserlich ein näheres Verhältnis wieder her: aber nach wie vor behauptete sich das landesherrliche Kirchenregiment, nach wie vor verschlossen sich die beiden Landeskirchen den päpstlichen Legaten und verweigerten die Annahme der gregorianischen Gesetzgebung.³⁾ Zu eben der Zeit, wo der Herzog sich zum Kreuzzug rüstete, wurde das geist-

nalität und kirchlichen Stellung der Autoren. Die Geschichte des Armutsideals im 12. Jahrhundert mit Beziehung auch auf das decretum Gratiani gedenke ich anderwärts darzustellen.

¹⁾ Vgl. die „Armen von Lyon“, die Bettelmönche, die Fratizellen, Marsilius von Padua, Wiclif.

²⁾ Oben S. 131 ff.

³⁾ Oben S. 144 ff. 156 f.

liche Haupt der Normandie von Urban II. wegen Ungehorsams suspendiert¹⁾, und zu eben der Zeit, wo unser Autor an seinen letzten Traktaten arbeitete, war jene Suspension von Paschalis II. erneuert, erhob sich der englische Episkopat fast einmütig gegen die Beeinträchtigung der hergebrachten Kronrechte durch die Kurie und ihre Parteigänger. Die Theorien unseres Autors sind also bis zu einem gewissen Grade nur ein Ausdruck des hohen Selbstbewusstseins und Unabhängigkeitsgefühls, welches die normännischen Höfe und die ihnen ergebene Klerisei gegenüber den um sich greifenden Herrschaftsgelüsten der Kurie beseelte. Nur in diesem Staat, wo die monarchische Gewalt noch so fest stand, und den gregorianischen Ideen durch eine konsequente Absperrungspolitik der Zugang auf jede Weise erschwert war, konnte ein so kühner Geist, wie er war, sich entwickeln, nur hier war der konservative Standpunkt noch so wenig erschüttert, dass seine Wortführer von der Defensive zur Offensive, zur umfassenden Kritik der Ansprüche der Neuerer übergehen konnten.

Diese Kritik aber musste notwendig einen radikalen Zug annehmen. Denn die Ansprüche Gregors VII. waren sämtlich gedeckt durch eine überreiche gefälschte Tradition, welche jede Neuerung als pflichtmässige Revindikation alten Rechtes und das alte Herkommen als häretische Usurpation erscheinen liess. So erhob sich für unseren Autor die schwere Frage nach dem Werte der herrschenden Tradition. Da deren Echtheit ihm feststand — nur die Echtheit jenes angeblich uralten Privilegs, das der Erzbischof von Lyon 1095 zu Clermont vorlegte, wagte er in Frage zu stellen²⁾, — so blieb nur ein Weg, sie matt zu setzen: er musste ihre Verbindlichkeit in Zweifel ziehen; dies war aber nur möglich durch Annahme von Wertunterschieden innerhalb der Tradition: Was Christus und die Apostel sagen, dies ist der leitende Gedanke, muss mehr gelten, als die Bestimmungen selbst der heiligsten Männer späterer Zeit; so kam er zu dem folgenreichen Grundsatz von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift und mit Hilfe desselben zu den wichtigen Erkenntnissen, dass Petri Privileg nur das Apostelamt unter den Juden, dass Petrus nie princeps apostolorum war, dass alle bischöfliche Juris-

¹⁾ S. 146.

²⁾ Oben S. 244.

diktation principaliter von Christus stamme, dass kein Bischof demzufolge mehr von seinen Amtsbrüdern fordern dürfe, als die ihm als Bruder in Christo gebührende Liebe, und dass nicht Rom, sondern Jerusalem der Primat der Kirche zukomme. Ergänzt wurden diese Erkenntnisse noch teilweise durch die Kirchenväter: so entnahm er der falsch verstandenen Hypothese des Hieronymus über die Entstehung des bischöflichen Amtes seine Hypothese über die Entstehung des päpstlichen Primates. Ja, selbst Pseudoisidor wusste er sich, wo die geschickte Verwertung der sinnlosen Hypothese über den Ursprung der Primatialgewalt zeigt, dienstbar zu machen. Er übt also, entsprechend der Bildungsstufe, auf der er steht, nicht historische Kritik in unserem Sinne, er kommt nur auf Grund dogmatischer Voraussetzungen zu bestimmten historischen Annahmen. Aber er versteht mit schlechten Messern vortrefflich zu schneiden: die Nichtverbindlichkeit der gefälschten Tradition wird in der That ausser Frage gestellt und so der Gegner kritisch vernichtet.

Bedeutsamer für uns, als dies Ergebnis, ist der Rückschluss, den jene ganze Kritik auf die Persönlichkeit des Autors ermöglicht: er war ein Geist von seltener Kühnheit und Kraft des Denkens. Es wäre darum von höchstem Interesse, wenn wir den Schleier zu lüften vermöchten, der nach unseren bisherigen Untersuchungen über seiner Lebensgeschichte liegt.

Sechstes Kapitel.

Mutmassungen über Person und Lebensgang des Autors.

Über die Person und den Lebensgang des Autors finden sich in den Traktaten nur wenige zu sicheren Schlüssen berechtigende Angaben.

Er war etwa um das Jahr 1050 in der Normandie geboren.¹⁾ Der Vater war vielleicht Geistlicher.²⁾ Wie so viele Priestersöhne, schlug auch er die geistliche Laufbahn ein. Da er den heiligen Stephan mehrfach mit besonderer Verehrung erwähnt, empfing er seine Ausbildung möglicherweise in einem Stephansstift oder Stephans-

¹⁾ Ca 1080 vgl. oben S. 190 über die Datierung von nr. 25 und S. 197 zu nr. 1 war er sicher schon Geistlicher. Über 1104 führt keine Spur herab.

²⁾ Vgl. den Traktat nr. 22 (26) Lib. III, 649—655.

kloster.¹⁾ Am ehesten würde man an das Mannskloster von Caën, die berühmte Stiftung Wilhelms des Eroberer, denken dürfen, wo sein späterer Bischof, Wilhelm Bona Anima, von 1070—1079 als Abt fungierte. Im Jahre 1090 gehörte er zu den Mitgliedern des Rouener Domkapitels.²⁾ Als solches stand er anscheinend in besonderem Vertrauensverhältnisse zu Erzbischof Wilhelm Bona Anima. Aufträge desselben waren es wohl, die ihn nach den Erzdiözesen Reims, Lyon, Vienne und nach Rom führten: er beobachtete hier mit dem Blicke des geschulten Geistlichen die Verschiedenheiten, die im Kultus zwischen den dortigen Kirchen bestanden³⁾, und betrachtete in Rom in einer Kirche⁴⁾ aufmerksam das Bild der „Glorie Christi“, worauf Petrus zur Linken, Paulus zur Rechten des Erlösers dargestellt war⁵⁾, gewann aber auch einen starken Eindruck von den Gefahren der Romreise, auf der damals infolge der Kämpfe zwischen Kaiser und Papst mehr, als je, Räuber den Pilger bedrohten und ihn zwangen, entweder sich zu verkleiden oder auf bewaffneten Widerstand vorbereitet zu sein.⁶⁾ Als Sendling seines Erzbischofs nahm er dann wohl auch im Jahre 1095 an dem grossen Konzil von Clermont teil⁷⁾, und, so feindselig er der Kurie gegenüber stand, so machte doch auch auf ihn, wie auf die übrigen anwesenden normännischen Bischöfe und Herren, der Aufruf Urbans II. zur Kreuzfahrt einen so gewaltigen Eindruck, dass er selbst in seinen theoretischen Aufstellungen über die Verfassung der Christenheit der hl. Stadt eine überschwänglich hohe Rolle zuerteilt wissen will.⁸⁾ Nach Rouen zurückgekehrt, wohnte er wohl im Februar 1096 dem dortigen Konzile bei⁹⁾, wo die normännischen Prälaten über die Einführung der Pfarrmilizen zur Aufrechterhaltung des Gottesfriedens und die Clermonter Beschlüsse sich berieten. Bis in den Sommer dieses Jahres ist er noch in Rouen nachweisbar.¹⁰⁾ Von da an verlieren wir seine Spur. Erst um das Jahr 1101 finden wir ihn in Eng-

¹⁾ Lib. III, 659, 20. 660, 1. 10. 15. Nr. 12, c. 1 mehrfach und c. 2.

²⁾ Vgl. oben S. 183 zu nr. 27 und nr. 5.

³⁾ Vgl. nr. 11, c. 4.

⁴⁾ Die Kirche habe ich nicht ausfindig machen können.

⁵⁾ Nr. 23, c. 3.

⁶⁾ Lib. III, 659, 1—15.

⁷⁾ Oben S. 184 ff. zu nr. 2. 4. 12.

⁸⁾ Nr. 12.

⁹⁾ Vgl. oben S. 197 zu nr. 9.

¹⁰⁾ Vgl. oben S. 189 zu nr. 2. 4. 12.

land wieder. Er gehörte damals aller Wahrscheinlichkeit nach zu dem geistlichen Hofstaate des Erzbischofs Gerard von York.¹⁾ In dessen Gefolge scheint er zu Beginn des Jahres 1102 mit nach Rom gereist zu sein; er klagt in tract. 28²⁾, dem wir diese Mutmassung entnehmen, lebhaft über die Kosten, welche solche Reisen den Bischöfen machen, über die Habgier der päpstlichen Offizialen, über den Hunger und Durst, den man auf der Fahrt erleiden müsse, alles Erfahrungen, die er früher nicht gemacht hatte, die aber gut auf die Romfahrt Gerards passen, da dieser für das Pallium wohl die üblichen hohen Taxen erlegen musste und auch wohl im Interesse König Heinrichs I. mit Handsalben nicht sparte. In den Jahren 1103—1104 beantwortete er noch in schärfster Weise das Breve Paschalis II. gegen seinen Erzbischof vom 12. Dezember 1102.³⁾ Das ist die letzte Spur, die uns von ihm in unserer Überlieferung begegnet.

Fügen wir zu diesen spärlichen Nachrichten noch die charakteristischen Züge hinzu, die ihn als Schriftsteller, als Theologen, als Kirchenpolitiker kennzeichnen! Obwohl ein Mann der Feder und ein Freund theoretischer Untersuchungen, hatte er doch für die Dogmatik keinerlei Interesse.⁴⁾ Er war in erster Linie Publizist. Aber als Theologe und noch mehr als Publizist zeigt er eine überraschende Freisinnigkeit, die ihn unfehlbar, falls er überhaupt mit seinen Schriften in die Öffentlichkeit trat, in den Ruf eines Ketzers bringen musste.

Wir wissen nach alledem genau, wo wir den Autor zu suchen haben: 1090—1096 in der Umgebung Wilhelms von Rouen, 1101—1104 in der Umgebung Gerards von York, und es ist nun unsere Aufgabe, hier eine Person zu ermitteln, auf welche die angegebenen Kennzeichen und Nachrichten sich beziehen lassen.

Ich habe zunächst an Gerard von York selbst gedacht.⁵⁾ Er gehörte in jüngeren Jahren als Präcentor dem Rouener Kathedraalklerus an und sass vom 6. Januar 1101 ab auf dem Yorker Erz-

¹⁾ Vgl. S. 191 ff. zu nr. 24a und b.

²⁾ Lib. III, 680—686.

³⁾ Siehe oben S. 193 ff.

⁴⁾ Oben Kapitel 3. 4.

⁵⁾ Vgl. Lib. III, 640—642. Ebda. alle Nachweise. Nachzutragen ist nur: Gerard wird zuerst — und zugleich sein Bruder Petrus — als Kaplan erwähnt in der Urkunde Wilhelms II. für Bath von 1090 Jan. 27. Monast. Anglic. II, 266; als Bischof auch in der Nachurkunde hiervon aus dem Jahre 1101 ebd. 267.

stuhle. Als solcher bekämpfte er an der Spitze des englischen Episkopates im Investiturstreite Anselm von Canterbury. Heinrich I. betraute ihn darum 1102 mit der öfter erwähnten Mediation in Rom. Infolge der hieran sich knüpfenden Streitigkeiten wurde er dann am 12. Dezember 1102 von Paschalis II. exkommuniziert und an demselben Tage angewiesen, Anselm für die Yorker Provinz Obedienz zu leisten. Erst im Frühjahr 1105 näherte er sich, durch die Rückkehr der königlichen Kirchenpolitik in das Fahrwasser Wilhelms II. bewogen, Anselm und der Kurie wieder und agitierte in der Folge lebhaft für die Heimkehr des Primas, welche der König und eine Partei des Hofklerus in der Hoffnung auf den baldigen Tod Anselms und in der Erwartung, darnach des Konkordates sich entledigen zu können, nach Möglichkeit zu verzögern suchten. Nachdem er sich Anselm, für seine Person allerdings nur, nicht für seine Kirche, auch in der Obedienzfrage gefügt hatte, starb er am 21. Mai 1108 plötzlich auf seinem Gute Southwell in Lincolnshire.

Noch mehr als diese Nachrichten über seinen Lebensgang schienen die Angaben und Vorstellungen der Zeitgenossen über seinen persönlichen Charakter, seine Anschauungen, seinen Parteistandpunkt zu dem Bilde, das wir von dem Autor der Traktate gewannen, zu stimmen. Er stand während des Investiturstreits an der Spitze der Gegner Anselms. Fast bei allen Zeitgenossen galt er für einen Freigeist und Ketzer. Sein eigener Kämmerer beschuldigte ihn öffentlich geheimen Verkehrs mit dem Satan. Unter seinem Kopfkissen fand man nach seinem Tode ein Exemplar des libri matheseos des Firmicus Maternus, jenes wunderlichen Produktes der astrologischen Mystik des sinkenden Altertums, dessen Schicksalsglaube im grossen und ganzen auf dieselben Ideen hinausläuft, wie der ganz fatalistisch geartete Glaube unseres Autors an die doppelte Prädestination. Sein plötzlicher Tod erschien unter diesen Umständen den Zeitgenossen als eine Strafe des Himmels. Das Yorker Kapitel, mit dem er ohnehin wegen seiner Verschwendungssucht und Willkür bei der Besetzung der Pfründen in dauerndem Unfrieden gelebt hatte¹⁾, versagte ihm daher ein Begräbnis im Dome seiner Residenz.²⁾ Alle Berichte sind aber

¹⁾ Vgl. die Urkunde historians of York III, 34—36. Hieraus sind die Punkte zu entnehmen, über die das Kapitel gegen Gerard klagte.

²⁾ Vgl. Quadrip. 162 f.

andererseits darüber einig, dass er ein feingebildeter Mann war. Der Kantor Hugo von York meint, er habe es in der Prosa mit Tullius, in der Poesie mit Vergil aufnehmen können. Das eine Gedicht und die wenigen Briefe, die von ihm erhalten sind, zeigen in der That eine sehr gewandte Feder. Weiter fand die Hypothese darin eine Stütze, dass Gerard trotz aller Freigeisterei die Begeisterung für das heilige Land und die Kreuzfahrten teilte¹⁾, mit den normännischen Fürsten Unteritaliens Briefe wechselte²⁾ und im Jahre 1102 um die Einführung des Zölibats in seiner Diözese sich bemühte.³⁾

Allein ein gewichtiger Umstand spricht dagegen. Wie ich nur mit Hilfe der ergänzenden Angaben des erst nach dem Drucke der Libelli mir bekannt gewordenen Traktates 2 feststellen konnte, ist nr. 4 nicht schon 1080, sondern erst 1096 verfasst worden⁴⁾. 1096 aber lebte Gerard längst nicht mehr in Rouen, wenn er auch vielleicht nominell noch in der dortigen Matrikel als Präcentor aufgeführt wurde und die Einkünfte des Präcentorats fortbezog.⁵⁾ Schon im Frühjahr 1095 war er als königlicher Kaplan in geheimer Mission an der Kurie thätig und im Juni desselben Jahres wurde er zum Bischof von Hereford erhoben. Wir sind demnach genötigt, die auch in den Libelli offen gelassene Alternative, dass der Autor ein Vertrauter Gerards war, zu ergreifen und, von dieser gesicherten Erkenntnis geleitet, noch einmal auf die Suche zu gehen. Die bislang bekannt gewordenen Chroniken und Urkunden der Rouener und Yorker Kirche müssen uns dabei als Wegweiser dienen.

Gerade aus dem Jahre 1096 ist uns nun eine Urkunde erhalten⁶⁾, die in Anwesenheit des Erzbischofs von Rouen, seiner

¹⁾ Quadr. 162.

²⁾ Ebd. 159. 161.

³⁾ Historians of York III, 26 ff. Briefwechsel zwischen ihm und Anselm.

⁴⁾ Oben S. 184 ff.

⁵⁾ Dies anscheinend Brauch: Thomas II. von York war zuvor königlicher Kaplan und Propst von Beverley; Hugo III. Thomas I. königl. Kaplan und Thesaurar von Bayeux, Thurstan Kaplan und Kapitular von London ebd. 99. 129.

⁶⁾ Datiert 1096 2 id. Jul. Gallia christ. XI, instr. 19. 20. Graf Etienne von Aumale schenkt die Kirche von St. Martin de Achiaco den Mönchen von St. Lucien zu Beauvais. Unterschriften: Bilduin, Gois(fred), Valterus cancellarius, Radulph, signum Frm. (fratrum), Radulph, Wilhelm, Robert, Gislebert, Alelm, Gois(fred) Flandrensis, Lant . . . archidiaconus, filius Goseri, Arnult Bullensium de Alto Maisnil

Kanoniker und Archidakonen ausgestellt und von einigen derselben unterzeichnet worden ist. Es ist möglich, dass der Autor sich unter den Unterzeichnern befand. Aber von keinem derselben ist uns etwas bekannt, als von dem Archidiakon Fulbert, und dieser, ein beredter und grundgelehrter Mann, ist sicher nicht mit dem Autor identisch¹⁾: denn er blieb, später zum Dekan befördert, Zeit seines Lebens in Rouen und starb am 21. Dezember 1121 als Mönch in St. Ouen. Noch weniger ergiebig sind die Yorker Quellen. Wir kennen den Bestand des Kapitels im Jahre 1083²⁾, aber nicht zur Zeit Gerards und Thomas II. Erst aus den Jahren 1131³⁾ und 1134⁴⁾ liegen uns wieder genauere Verzeichnisse vor, die wir mit gutem Gewissen nicht verwerten können. Ebenso dürftig, wie die urkundlichen, sind auch die chronikalischen Nachrichten. Wir wissen, dass der Dekan Hugo Gerard im Jahre 1102 nach Rom begleitete.⁵⁾ Da aber dieser Hugo bereits 1093 als Dekan genannt wird⁶⁾, kann er nicht mit unserem Autor identisch sein. Ebenso wenig darf man an den bekannten Geschichtschreiber der Yorker Kirche, Hugo Sottovagina, denken,

monachus, archidiac. Ebroic. (Evreux), Petrus Curtus sacerdos, Fredus Martellus traditor, Wilhelm, Hugo ficapellanus, Maissul(?). Dann weltliche Herren, endlich archidiaconi: Fulbert, Benedict, Richard. Von den 19 Unterschriften geistlicher Personen ist eine sicher nicht von einem Rouener Kleriker, ob alle übrigen ist zweifelhaft. Das Kapitel zählte nach Girald Cambrensis (ed. Dimock in der Rolls Series) Bd. VII, 19 wahrscheinlich 21 Kapitulare. Also alle Mitglieder des Kapitels haben unsere Urkunde schwerlich unterzeichnet. Ob daher unser Autor sich unter den Genannten befindet, ist unsicher. Am ehesten würde man ihn, den Wortführer Wilhelms Bona Anima, mit dem Kanzler Valterus identifizieren dürfen.

¹⁾ Vgl. Ord. III, 433 f. 473.

²⁾ Hist. of York III, 20. Unterschriften der Urkunde Thomas I. für Durham. Gregor VII. und Wilhelm I. werden noch als lebende Personen erwähnt. Die Urkunde ist mithin nicht ca 1090, wie Raine angiebt, gegeben, sondern spätestens 1085, wahrscheinlich aber 1083 im Gründungsjahre des Durhammer Domklosters, von dem lang und breit in ihr die Rede ist.

³⁾ Fountains Chartulary ed. Surtees Society I, 24 ff., Thurstan von York nennt hier: Hugo decanus, Wilh. thesaurarius, Wilh. prior von Gisburne, Hugo Sottovagina, Serlo, Wilh. de s. Barbara canonicus, Ansfredus, capellanus meus, Robertus sacerdos de hospitali.

⁴⁾ Ebd. 156 f.: Wilh. decanus, Wilh. thesaur., Hugo cantor, Osbern archidiac., Walter archidiac., Fulcho, Wilh. de Perchi (Percy), Ansfried, Garfrid, Achard, Letold Kanoniker. In Riévauxer Urkunden findet sich nichts (ed. Surtees Soc.); desgl. in den Urk. von St. Mary in York; Mon. III, 544 ff.

⁵⁾ Hugo 113 f. Brief des Yorker Kapitels von 1108.

⁶⁾ Ebd. 104.

der den Brief Ivos an Hugo von Lyon einmal sehr anerkennend erwähnt¹⁾: denn dieser Hugo gehörte schon im Jahre 1083 zu dem Yorker Kapitel.²⁾ Kurz: mit Hilfe des bislang uns zu Gebote stehenden Materials vermögen wir den Autor nicht zu ermitteln.³⁾

Auch in den anonym überlieferten Schriften aus Gerards Umgebung und dem Yorker Kapitel lassen sich keine Spuren von ihm nachweisen. Die Briefe des Kapitels⁴⁾ aus der Zeit Thomas II. rühren zweifellos von anderer Hand her. Der Verfasser des *Quadripartitus*⁵⁾, ebenfalls ein geborener Normanne und ein Vertrauter Gerards, dem er in seinem Werke eine ausführliche Ehrenrettung zu teil werden lässt, weilte schon seit den Tagen Wilhelms des Eroberers auf der britischen Insel. Auch schreibt er ein viel schlechteres Latein, als unser Autor, und steht in dem Obedienzstreite auf Seiten Canterburys.

Der Yorker Anonymus muss also vorderhand für uns ein Anonymus bleiben. Wir können nur vielleicht noch vermuten, dass er, wie der Verfasser des *Quadripartitus*, Erzbischof Gerard als Schreiber und Gehilfe bei der täglichen Bureauarbeit in der *curia regis* diente: nr. 24 nimmt sich wenigstens ganz aus wie

¹⁾ Ebd. 110.

²⁾ Urk. Hist. of York III, 20.

³⁾ Im Jahre 1123 unterstützt Jeremias, Kanoniker von Rouen, obwohl er als königlicher Kaplan und Gesandter die Ansichten Heinrichs I. zu vertreten gehabt hätte, an der Kurie die Ansprüche Yorks in dem Obedienzstreite mit Canterbury, Hugo 201—208. Er war nach 201 *licet statura brevis nec sensu, nec scientia, nec eloquentia exilis*, liebte sehr den Erzbischof von York und die Yorker Kirche. Nachrichten über seine Schicksale von 1123 fehlen. Folglich lässt sich auch aus dieser Notiz, die ich nur der Vollständigkeit halber anführe, nichts machen.

⁴⁾ Bei Hugo 112—114. 116—117. vgl. auch die Briefe des Kapitels an Thurstan 139 f., 145 f., 146 f. Im zweiten findet sich das auch bei unserem Autor oft wiederkehrende Wortspiel *praeesse — prodesse*. Aber dasselbe findet sich, da es sehr nahe liegt, häufig in der damaligen Litteratur.

⁵⁾ Herausgegeben von F. Liebermann, Halle 1892. Aus der Einleitung stammen die obigen Angaben.

⁶⁾ Ebd. 37 f. Voraussetzung hierfür ist, dass G. auch als Bischof und Erzbischof, wie später Roger von Salisbury, wenigstens bis zum ersten normännischen Feldzuge (1105 Frühjahr), noch in der *curia* thätig war. Ein Hinweis darauf: 1100 am 1. Aug. zur Zeit von Wilhelms II. Tod befand er sich, obwohl ein Hoftag kurz vorher nicht stattgefunden hatte und nicht bevorstand, fern von seiner Residenz in Winchester. Denn am 5. Aug. 1100 unterzeichnete er als einziger Bischof den bekannten Brief H. I. an Anselm; Ans. Epist. III, 41; ausser ihm nur

das Werk eines königlichen Kaplans. Es wäre wohl möglich, dass er Ende 1096, als Wilhelm II. pfandweise die Normandie übernahm, durch Verwendung Gerards und als Gehilfe Gerards eine Stelle in der königlichen Kapelle erhielt, die er dann aufgegeben haben müsste, als dieser etwa im Jahr 1104 sein Verhältnis zum Hofe gänzlich löste.¹⁾ In York aber wird er sich kaum über den Tod seines Herrn hinaus zu halten vermocht haben, — denn wahrscheinlich hatte auch Gerards Umgebung von der Missgunst des Kapitels zu leiden²⁾, — zumal wenn er zu den Kanonikern gehört haben sollte, die dieser ohne Befragung der Kapitulare ernannt zu haben scheint.³⁾

Mitglieder des Hofstaats, vgl. zur Feststellung der einzelnen Freeman, *Reign of W. R. II*, 348. 366.

¹⁾ Ebd. 155 f.

²⁾ Ebd.

³⁾ Vgl. die oben S. 262 Anm. 1 zitierte Urkunde *Hist. of York III*, 35.

Inhalt von
Böhmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie
im 11. und 12. Jahrhundert.

Einleitung S. 1—3.

I. Teil. Kirche und Staat im Zeitalter Gregors VII.

I. Die normännische Kirche im Jahre 1066. S. 3—42.

1. Entwicklung der Kirche seit der Ansiedlung der Nordleute. Erneuerung des Klosterwesens. Wiederherstellung und Reform der Kirche unter dem Einflusse des reformierten Mönchtums. S. 3—17.
2. Entwicklung der kirchlichen Kultur unter dem Einflusse des Mönchtums. S. 18—27.
3. Kirche und Staat. Stellung der Kirche zur Kurie. S. 27—33.
4. Stellung der herrschenden Stände zur Kirche und den kirchlichen Anschauungen. S. 27—40.
Ergebnisse. S. 40—42.

II. Die englische Kirche im Jahre 1066. S. 42—79.

- A. Allgemeine Charakteristik der kirchlichen Zustände. 1. Der hierarchische Verband und die territoriale Organisation der Kirche. S. 42—44. 2. Die kirchliche Gesetzgebung, das kirchliche Recht, die kirchliche Rechtsprechung. S. 44—48. 3. Kirche und Staat. S. 48—56. 4. Der Kultus. S. 56—57. 5. Die Kultur. S. 57—58. 6. Einfluss der kontinentalen Landeskirchen auf die englische Kirche. S. 58—61. Ergebnis. S. 61—62.
- B. Charakteristik des Verfalls der Kirche im Jahre 1066. Überblick über die kirchliche Entwicklung seit Dunstans Tode. S. 62—67. Der englische Episkopat im Jahre 1066. S. 67—70. Charakteristik der Diözesanverwaltung. S. 70—73. Das Klosterwesen. S. 73—74. Die kirchliche Kultur. S. 75. Religiosität der Laien, insbesondere des herrschenden Standes, der Grundherren. S. 76—78. Ergebnis. S. 78—79.

III. Die Reform der englischen Kirche unter Wilhelm dem Eroberer und Lanfrank von Canterbury. S. 79—126.

- A. Die Verhandlungen zwischen Wilhelm und der Kurie im Jahre 1066. S. 79—86.
- B. Die Reform der englischen Kirche. S. 86—126. 1. Die grossen Reformsynoden von 1070, Normännisierung des Episkopats. S. 86—90. — Die Reformen des Eroberers und seiner Bischöfe: 2. Umgestaltung der territorialen Organisation. S. 90—91. 3. Reform der kirchlichen Gesetzgebung, der kirchlichen Rechtsprechung, des kirchlichen Rechts. Veränderte Stellung der Kirche zum Landesherrn. S. 91—97. 4. Reformen in der Diözesanverwaltung. S. 97—102. 5. Reform des Kultus. S. 102—103.

6. Neue Entwicklung der kirchlichen Kultur. S. 103—106.
 7. Klosterreform. Aufschwung des Klosterwesens. S. 106—113.
 Ergebnis. S. 113—114. 8. Beziehungen der englischen Kirche zu den übrigen europäischen Landeskirchen: Abbruch der Beziehungen zu Skandinavien. Steigender Verkehr mit Wales, Ireland und Schottland und reformatorische Einwirkungen des anglonormännischen Episkopats auf die dortigen Kirchen. Verstärkung der Beziehungen zum Kontinent: Rückwirkung hiervon auf die Entwicklung der lateinischen Kirche und der europäischen Kultur. S. 114—119. 9. Charakteristik der Kirchenreform. Urteil über die Absetzung der Bischöfe. Gewaltthaten einzelner Prälaten. Stellung des Episkopates zum Kultus der nationalen Heiligen. Stellung der eingeborenen Kleriker und Mönche zu dem neuen Régime. Stimmung des gemeinen Volkes. Ergebnis. S. 119—126.

IV. Die englische und die normännische Kirche während des Kirchenstreites. S. 126—162.

1. Wilhelm der Eroberer und Gregor VII. S. 162—140.
2. Die Kirche unter Herzog Robert von der Normandie und Wilhelm II. von England. S. 140—157. Charakteristik der beiden Fürsten. S. 140—142. Die normännische Kirche unter Robert. S. 142—146. Die englische Kirche unter Wilhelm. S. 146—157. Ergebnis. S. 157.
3. Der englische Investiturstreit. S. 158—162.

II. Teil. *Die kirchenpolitische Litteratur bis zum Konkordate von 1107.*

- I. Kleinere publizistische Werke aus dieser Zeit. Ivo von Chartres. Hugo von Fleury. Serlo von Bayeux. Theobald von Etampes. Anselm. Gislebert Crispin von Westminster. Herbert von Thetford-Norwich. Lanfrank. Der Traktat pro clericorum conubio. Ergebnis. S. 163—176.
- II. Der Yorker Anonymus. S. 177—266.
 Einleitung. 1. Der Codex und sein Inhalt. S. 177—182. 2. Chronologie der Traktate. S. 182—198. 3. Der Autor als Schriftsteller. S. 199—206. 4. Der Autor als Theolog. S. 204—220. 5. Kirchenpolitische Anschauungen des Autors. S. 220—259.
 A. Seine Stellung zum Zölibat. S. 220—223. B. Zur Ordination der Priestersöhne. S. 223—225. C. Seine Anschauungen über das Verhältnis von Kirche und Staat. S. 225—240. D. Sein Urteil über das Papsttum. S. 240—257. 6. Mutmassungen über die Person des Autors. S. 257—266. 7. Epilog.

Ergebnisse.

Beilagen: I. Texte zum Yorker Anonymus.

II. Zur Chronologie der Briefe Lanfranks.

III. Lanfrank der Fälscher der Papstbriefe über den Primat Canterburys?



Böhmer, Heinrich,

Der Yorker Anonymus e. Studie zur Geschichte d. anglonormänn. Klerus

1898

H.eccl. 139 h

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11864508-0